B 1,081,882

Digitized by Google

Digitized by Google

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN LIBRARIES 1817
Digitized by Google

Indische Studien.

Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums.

Im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

DR. ALBRECHT WEBER.

Professor e. o. des Sanskrit an der Universität zu Berlin, Mitglied der Königl. Akademie der Wissenschaften daselbst, auswärtigem Mitglied der Königl. Bairischen Akademie der Wissenschaften in München und der Société Asiatique in Paris, Ehrenmitglied der Asiatic Society of Bengal in Calcutta und der Société d'Ethnographie Orientale et Américaine in Paris, corresp. Mitglied der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg und der American Oriental Society, ordentlichem Mitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig.

Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Neunter Band.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1865.

Inhalt.

Berichtigungen und Nachträge.

Pag. 5. not. 3. Vgl. noch Vs. **32**, 9. Ath. **2**, 1. 2. — **16**, 9 lies: asita. — **39**, 13—24 Unter den 79 Athemzügen für die Minute könnten etwa die Herzschläge gemeint sein, deren Zahl bei Erwachsenen in einer Minute sich auf 60—70—80 beläuft (Bock). Die in Anquetil's Zusatz enthaltene Angabe indefs, welche die ganze Zahl auf die 5 prâṇa vertheilt, so dafs ein jeder nur 15 Mal in der Minute durch die sushumṇâ-Ader geht, kann sich in der That nur auf die Athemzüge beziehen. „Erwachsene athmen etwa 12—20 Mal in der Minute ein" (Bock). — **64**, 15 lies: pûrv. **4**, 2, 10 pag. 106. — **69**, 14 lies: Upanishad. — **117**, 9 v. u. lies: Muttermord. — **120**, 9 v. u. lies: Aitar. Brâhm. (**4**, 1 ff. **6**, 15). — ibid. 7 v. u. lies: (Kâty. **10**, 9, 26. Lâṭy. **5**, 4, 24. — **121**, 3 v. u. lies: und Çâñkhây. çr. **16**, 15, 11. — **136**, not. 1. Zu den periodischen Weltzerstörungen durch Feuer etc. vgl. Atharv. **10**, 8, 39. 40. — **184**, 15 lies: word asau. — **218**, 3 füge hinzu: und Âçval. g. **1**, 10, 23 ed. Stenzler. — ibid. 8 zu dieser Bedeutung von saktu vergl. vor Allem noch Gobh. **3**, 7, 6. — **224**, 7 lies: prâtaranuvâka. — ibid. 21 lies: samanvârambha. — **232**, 7 lies: keineswegs speciell. — **264**, 18 lies: Imperfect des Desiderativs. — **315**, 1 ff. Zu den angegebenen vier Situationen vergl. die vier îryâpatha der Buddhisten (s. Petersb. Wört.), iriyâpatha im Pâli, s. z. B. Comm. zu Dhammapadam pag. **81**, 19. 26 ed. Fausböll.

Berlin, 5. August 1865. A. W.

Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad.

(Fortsetzung von 2,236 und Schlufs.)

---

40. **Barkheb soukt.** Purushasûkta. Aus dem Djejr, p. 346—50. Ein Capitel, entsprechend dem 31. adhyâya der Vâjasaneyi-Saṃhitâ in der Mâdhyandina-Schule, dem Anfang des 35. adhyâya derselben in der Kâṇva-Schule [1]). Der Kâṭhaka-Yajus enthält das Stück nicht, und der Taittirîya-Veda führt dasselbe erst in seinen Âraṇyaka-Theile (3, 12. 13) auf. Es zerfällt in zwei Abschnitte, v. 1—16 und v. 17—22. Der erste derselben findet sich im Ṛ. 10, 90 und in der Ath. Saṃhitâ 19, 6 wieder und ist bereits mehrfach behandelt und übersetzt worden, zuerst von Colebrooke, misc. ess. 1, 167 ff. 309 ff., sodann von Burnouf in der Vorrede zum ersten Bande des Bhâgavata Purâṇa pag. CXXIV—CXXXIV [2]), endlich von Muir sanskrit texts 1, 6—10. Er schildert die Entstehung der kreatürlichen Welt unter dem Bilde (resp. aus den einzelnen Theilen) eines durch die Götter veranstalteten Opfers des als deren ma-

---

[1]) resp. den zweiten adhyâya des rudrajapa (s. diese Stud. 2, 15), der im Mill'schen Codex von Uvaṭa's Commentar begleitet ist.

[2]) zum Behufe der Vergleichung mit einem entsprechenden Abschnitte des Bhâg. Pur. (2, 5, 35—6, 29).

terielles und seelisches Substrat dienenden purusha [1]), mit dessen Namen, und zwar mit dem Zusatze nârâyaṇa [2]), er daher auch geradezu im Ritual (Çatap. Br. 13, 6, 2, 12. Çâñkh. çr. 16, 13, 1) bezeichnet wird [3]): er ist nämlich das solenne Gebet, mit welchem die bei dem feierlichen purushamedha darzubringenden Opfermenschen, nach ihrer Befestigung an den Opferpfosten, angesprochen und geweiht werden [4]). — Auch der zweite Abschnitt, im Anschlufs an den ersten mit dem Namen: uttaranârâyaṇa benannt (Çatap. Br. 13, 6, 2, 20), wird bei demselben Opfer verwen-

---

[1]) eine Art Demiurgos, nach Çat. 12, 3, 4, 1 unter prajâpati stehend, der ihn über das richtige Opfer belehrt.

[2]) Die theologisirende Erklärung dieses Wortes durch „Menschensohn" im Petersb. Wörterbuch behagt mir nicht. Ich halte jetzt (anders als diese Stud. 2, 78) an der Manu 1, 10. Mârk. Pur. 4, 43. 47, 5 gegebenen Erklärung (âpo nârâḥ) fest, wonach nâra Wasser bedeutet. Für diese Bedeutung sprechen auch (s. Kuhn und Schleicher Beiträge 4, 290. 291) die Wörter nârada (offenbar eigentlich Name der Wolke = toyada, wasserspendend), nâraṃga (Orange, saftig), nârikera (Kokosnufs, desgl.). Die Wurzel ist snâ, ναω (von dessen Nebenform snu z. B. auch nau, navis, jetzt noch niedersächs. snau, Schnaue, herzuleiten ist): zu vergl. sind νᾶρος, νηρος, Νηρεύς, Νηρεΐδες (anders Windischmann zoroastr. Stud. p. 186). Nârâyaṇa hiefse somit eigentlich: vom Wasser stammend, und das Wasser ist hier eben das göttliche Urwasser, Schöpfungswasser, welches schon im Ṛik, besonders aber in den Brâhmaṇa durchweg als das Substrat der kreatürlichen Schöpfung erscheint (âpo ha vâ idam agra salilam evâsa), aus dem zunächst ein Ei hervorgeht, daraus nach Jahresfrist der purusha prajâpati, Çatap. 11, 1, 6, 1. 2 (theologischer ausgedrückt 14, 8, 6, 1). Oder wie es in der Taitt. S. 7, 1, 5, 1 heifst: âpo vâ idam agre salilam âsit, tasmin prajâpatir vâyur bhûtvâ 'carat, wo der prajâpati als ein über dem Wasser schwebender Wind, Hauch (vgl. den rûah elohîm, Genesis 1, 2) erscheint. Ebenso ib. 5, 6, 4, 2 (Kâṭhak. 22, 9) âpo vâ idam agre s. â., sa prajâpatiḥ pushkaraparṇe vâto bhûto 'lelâyat, wo auch das Lotusblatt, auf welchem nach der späteren Mythe Vishṇu resp. Brahman ruht, bereits vorliegt. — Die Verbindung des Nârâyaṇa mit Nara, resp. dieser letztere selbst, ist erst aus secundärer Etymologie entstanden. Aber auch die Verbindung des Nârâyaṇa mit Vishṇu ist offenbar eine erst secundäre, ob sie auch verhältnifsmäfsig früh sich eingestellt zu haben scheint, vermuthlich auf Grund der Vorstellung, dafs die Sonne (Vishṇu) im Himmelsocean ruht, aus dem Wasser hervorgeht, darin untergeht (Ait. Br. 4, 20, Çâñkh. Br. 18, 9).

[3]) Die Anukr. (des Ṛ. wie der Vs.) giebt den nârâyaṇa purusha auch als ṛishi des Hymnus an, und die Bezeichnung der Hymnen durch den Namen ihrer angeblichen Verf. ist ja die in den Brâhmaṇa herrschende Gewohnheit.

[4]) S. Zeitschr. der D. M. Ges. 13, 271.

det, am Schlusse nämlich desselben, zur Verehrung der Sonne (âditya): er findet sich nur im Taitt. Âr. (3, 13) wieder, in keinem andern vedischen Texte.

Dafs der erste Abschnitt, das purushasûktam, als Hymnus des Ṛigveda zu den spätesten Theilen desselben gehört, ist aus seinem Inhalte klar ersichtlich (vgl. Colebrooke 1, 309). Der Umstand, dafs die Sâmasaṃhitâ keinen Vers daraus in sich aufgenommen hat, ist nicht ohne Bedeutung, vergl. das von mir Acad. Vorles. pag. 63 Bemerkte. Die Naigeya-Schule derselben scheint indessen allerdings in dem ihr speciell zugehörigen siebenten prapâṭhaka des pûrvârcikam die fünf ersten Verse daraus (als 3, 3—7, s. Benfey Sâmav. pag. 271) aufgenommen zu haben [1]). Das ṛishi-Verzeichnifs derselben nennt als Verfasser den nârâyaṇa, ihn als Kâçyapa oder als Âṅgirasa bezeichnend: es will dies natürlich ebenso wenig besagen, wie wenn die Anukramaṇî des Ṛik den purusha selbst als Verfasser angiebt. — Der Umfang des sûktam zu 16 Versen wird bereits durch das Çatap. Br. 13, 6, 2, 12 gewährleistet: das Taitt. Âr. hat noch zwei Verse hinzugefügt, somit deren achtzehn. Die Differenz der vier verschiedenen Recensionen ist eine sehr bedeutende, sowohl was die Anordnung und Reihenfolge der Verse, als deren Wortlaut betrifft. Am nächsten zum Ṛik stimmt das Taitt. Âr., weicht davon eigentlich nur darin ab, dafs es den funfzehnten Vers als siebenten (v. 7—14 somit als v. 8—15) aufführt, und resp. (s. eben) dem letzten Verse noch zwei [2]) im

---

[1]) Ganz sicher ist es nämlich nicht, da der Anfang nur mit sahasra markirt ist und der Ṛik noch verschiedene so beginnende Verse enthält, obschon freilich nicht gerade solche, die einem nârâyaṇa zugehören könnten.

[2]) 16ab entspricht Vs. 31, 18ab, und 17cd ebenso Vs. 31, 18cd.]

Ṛik unbekannte voraufschickt, so dafs v. 16 des Ṛ. daselbst als v. 18 erscheint: in Bezug auf den Wortlaut zeigt sich, abgesehen von der verschiedenen orthographischen Schreibweise (v. 5 virâḍ, v. 11 (12) kâv ûrû pâdâv) und von der steten Sonderstellung der einzelnen pâda, nur eine wirkliche Variante, in v. 16 (18) nämlich sacante statt sacanta. Auch der Text der Vâjas. S. schliefst sich, obschon mit mannichfachen Umstellungen der Verse und verschiedenen wichtigen Varianten, dennoch noch ziemlich genau an den Ṛik-Text an. Der Atharvan-Text dagegen ist in beiden Beziehungen überaus abweichend. Der Schlufsvers (v. 16), der seinerseits gerade noch speciell durch seine Citirung im Çatap. Br. 10, 2, 2, 2 gesichert ist, fehlt im Atharv. und ist durch einen andern ersetzt. Da die Texte jetzt sämmtlich vorliegen, so begnüge ich mich mit Gegenüberstellung der verschiedenen Reihenfolge. Die Upanishad, bei Anquetil, schliefst sich der Reihenfolge der Vâj. S. an.

Ṛ.	T. Âr.	Vs.	Ath.	Ṛ.	T. Âr.	Vs.	Ath.
1	1	1	1	9	10	7	13
2	2	2	4	10	11	8	12
3	3	3	3	11	12	10	5
4	4	4	2	12	13	11	6
5	5	5	9	13	14	12	7
6	6	14	10	14	15	13	8
7	8	9	11	15	7	15	15
8	9	6	14	16	18	16	anders.

Im zweiten Abschnitt zeigt das Taitt. Âr. (3, 13) nicht unerhebliche Varianten zu dem Text der Vâj. S. (31, 17—22): ich habe dieselben bereits in diesen Stud. 2, 81. 82 angeführt, resp. daselbst bereits auch eine Uebersetzung dieser Verse, die sich im zehnten Buche des Taitt. Âraṇy., als Theil des ersten anuvâka der von Anquetil als Mahânârâyaṇa aufgeführten Upanishad wiederholt finden, mit-

getheilt. Der zweite Vers kehrt in der Çvetâçv. Up. 3, 8 (der zweite pâda resp. als Schlufs von Bhagavadgîtâ 8, 9) wieder. Anquetil schliefst sich auch hier an die Lesarten der Vâj. S. an.

§. 1.

1. Tausend Häupter der purusha, tausend Augen hat, tausend Füfs'. | Ueb'rall die Erde durchdringend nimmt ein er nur zehn-Finger-Raum [1]). ||

2. Der purusha ist all' dieses, was da ist und was werden soll: | er herrscht ob der Unsterblichkeit, da er (stetig) durch Nahrung wächst. ||

3. So grofs ist seine Majestät: er aber ist noch gröfser doch: | ein Fufs [2]) von ihm die Wesen all', drei Fufs im Himm'l das Ewige [3]). ||

4. Er stieg aufwärts mit drei Füfsen: ein Fufs aber von ihm blieb hier, | schritt drauf nach allen Seiten vor, zum sich-Nähr'nden, sich-nicht-Nähr'nden [4]). ||

5. Daraus [5]) gebar sich die virâj [6]), aus der virâj der purusha [7]). | Geboren breitet' er sich aus, hinter und vor der Erde hin. ||

6. [8]) Aus diesem Opf'r, dem Allopfer, entstand das

---

[1]) den Raum des Herzens? wo die Seele ruhend gedacht wird. Obwohl als Allseele das Weltall durchdringend, ist sie als Einzelseele doch in so geringem Raume eingeschlossen.

[2]) d. i. ein Viertel.

[3]) d. i. das nicht zur irdischen Entfaltung Gelangende.

[4]) d. i. zum Bewufsten und Bewufstlosen.

[5]) aus diesem zur Entfaltung bestimmten Viertel.

[6]) d. i. die als Substrat der materiellen Leiblichkeit dienende Emanation, s. Graul Bibl. Tamul. 1, 102, wo statt purushasûtra wohl purushasûkta zu lesen ist. Ueber das weibliche Geschlecht der virâj s. Ath. 8, 10, 1ff.

[7]) die Einzelseele (jîva) sowohl, als deren Gesammtheit (kûṭastha), s. Graul Bibl. Tam. 1, 108.

[8]) Die Ṛik-Reihenfolge, welche hier zunächst erst noch v. 14 folgen läfst, verdient unbedingt den Vorzug.

Opferbutterschmalz: | die windartigen[1]) Thier' er schuf, die Waldthiere, die zahmen Thier'. ||

7. Aus diesem Opf'r, dem Allopfer, die ṛic, sâman entstanden sind, || entstanden sind die Metra draus, das yajus draus enstanden ist. ||

8. Daraus entstanden sind die Rofs', all' was zwei Reihen Zähne hat: | die Rinder draus enstanden sind, Ziegen und Schaf' entstanden draus. ||

9. Dies Opfer weihten auf der Streu, den erstgebornen purusha | die Götter, opferten damit, die Sâdhya[2]) und die Ṛishi auch. ||

---

[1]) die so schnell sind wie der Wind; vergl. die Anrede der fortgetriebenen Kälber in Vs. 1, 1 mit „vâyavaḥ stha, ihr seid Winde".

[2]) die Vollendeten, Seligen, in die Götterwelt Eingegangenen? s. v. 16 und vergl. Ath. S. 9, 10, 24 virâṇ mṛityuḥ sâdhyânâm adhirâjo babhûva. Anders Mahîdhara, der „sâdhyâ ṛishayaç ca ye" nicht als coordinirt mit devâḥ, sondern als Erklärung dazu ansieht. — Die Welt der „sâdhya genannten Götter" (sâdhyâ iti devâḥ) ist noch über der Götterwelt befindlich Çatap. 3, 7, 1, 25. Kâṭhak. 26, 4. Ts. 6, 3, 4, 8. 9. Nebst den âpya (!), anvâdhya (!) und den Winden (marutas) erscheinen sie Çatap. 13, 4, 2, 16 als die göttlichen (daivâḥ) Hüter der Weltgegenden (âçâpâlâḥ). Ebenso im Taitt. Br. 2, 2, 10, 5 neben resp. hinter den vasavas, rudrâs, âdityâs, viçve devâs und añgirasas, und im Ait. Br. 4, 12. 14, wo ihnen und den âptyâs speciell das Centrum, während den Winden und den añgirasas der Zenith zugetheilt wird. Nach Çâñkh. Br. 22, 9 gehört ihnen und den âpyâs (!) der Norden, und stehen sie unter bṛihaspati (die âpya unter candramas). In Kâṭh. 24, 10 werden die devâs sâdhyâḥ geradezu mit der Dreiwelt (ime vai lokâḥ) identificirt. Sollte nun hiebei nicht etwa die Verwandlung der ausgehauchten Seelen in Luft, resp. ihr Eingehen in den den Weltraum erfüllenden Aether zu Grunde liegen? s. diese Stud. 2, 229 und vgl. die Anrufung an das Opferthier: saṃ te prâṇo vâtena gachatâm Vs. 6, 10. Çat. 3, 7, 4, 8. 9; vâtam âtmâ Ṛ. 10, 16, 3, sowie den Wunsch, den der Sänger dem Opfernden bei der Schichtung des Feuers in den Mund legt, auf den Fittigen der Feuerflammen hinaufzufliegen zu der Welt der Frommen, wo die alten erstgeborenen Ṛishi wohnen Ts. 4, 7, 13, 1. Vs. 18, 51. 52. 58. Kâṭh. 18, 15. Zwischen Geist und Wind besteht ja schon bei Lebzeiten des Menschen ein enger Zusammenhang: was der Mensch in seinem Geiste (manasâ) denkt, das geht in den Wind ein, und der Wind sagt es den Göttern, denen so die Kunde dessen wird, was der Mensch denkt und will: so nach Çatap. 3, 4, 2, 6. 7 (Citat, ṛishiṇâ 'bhyanûktam, aber nicht im Ṛik): liegt ja doch auch den Wörtern: animus, anima, *ανεμος* der Begriff dieser Einheit zu Grunde. Und wenn Sâyaṇa die Gleichsetzung der Manen und der Jahreszeiten im Çat. 9, 4, 3, 8 (shaḍ vâ ṛitavaḥ pitaras) damit erklärt, dafs der Sterbende sich in die Jahreszeit verwandelt, in der er stirbt, unter Berufung

10. Als sie den purusha zerlegt, in wie viel Theil' wohl theilten sie? | Was war sein Mund wohl? seine Arm'? was seine Schenkel? seine Füfs'? ||

11.[1] Der Brâhmaṇa war da sein Mund, zum Râjanya das Armpaar ward. | Sein Schenkelpaar ein Vaiçya ward, aus dem Fufspaar der Çûdra kam. ||

12. Der Mond enstand aus seinem Geist[2], die Sonne aus dem Auge sein. | Aus dem Ohre der Wind, Athem, aus dem Munde das Feu'r entstand. ||

13. Aus seinem Nabel kam die Luft, aus dem Haupte der Himmel ward: | den Füfs'n die Erd', dem Ohr die Räum', — also machten die Welten sie. ||

14. Als mit dem purusha als Spend' die Götter Opfer

---

auf eine dies besagende Stelle im Taittirîyaka, „wenn er im Frühling stirbt, wird er Frühling etc.", so ist auch dies eine analoge Vorstellung, nur dafs hier die Zeit an die Stelle des Raumes getreten ist. Nach Ts. 5, 3, 6, 2 bleibt übrigens der Einzelne, wenn er es durch sein Wissen verdient, trotz seines Aufsteigens in die Luft, mit seinem eignen âtman resp. prâṇa vereinigt: sâtmâ 'ntariksham rohati saprâṇo 'mushmiṃ loke pratitishṭhaty avyardhukaḥ prâṇâpânâbhyâm bhavati ya evaṃ veda, s. auch Taitt. Âr. 5, 9, 3 (9). Br. 3, 8, 20, 5: und diese mit persönlicher Identität ausgestatteten Seelen nun sind es wohl speciell, die man oben unter den sâdhyâ devâḥ zu verstehen haben wird. Nach Kâṭh. 23, 8 (und 26, 7. Pañcav. 25, 8, 1. 2. Ait. Br. 1, 16, wo mit den Metren identificirt) bilden sie eine Klasse von Göttern, die vor den andern Göttern (pûrve devebhyaḥ) die Himmelswelt (svargaṃ lokam) erreichten (sollte dies etwa nur ein Mifsverständnifs der hier in unserem v. 16 ausgedrückten Vorstellung sein?), und um den Zugang dazu zu versperren, die Himmelsräume verwirrten (diço mohayitvâ). Es gelang den andern Göttern (ime 'vare devâḥ, das Ait. Br. nennt speciell die âdityâs und die añgirasas als hier auf der Erde zurückgeblieben) erst durch die Beihulfe der Aditi die Himmelsräume wieder in Ordnung zu bringen und die Himmelswelt aufzufinden. Auch Taittiriya S. 7, 2, 1, 1. Pañcaviñç. 8, 3, 5. 4, 1. 8 berichtet von der Erlangung des suvarga loka durch die sâdhyâ devâs, sowie Ts. 6, 3, 5, 1 angiebt, dafs sie (vormals) in dieser Welt (auf der Erde) waren. Nach Ts. 6, 5, 6, 1 ist Aditi erst durch die Gnade der sâdhyâ devâḥ, die ihr einen Rest des ihnen von ihr gekochten Opferreises überliefsen, die Mutter der aditya geworden. (An die Stelle der Sâdhya, deren Name verloren geht, treten später die siddha.)

[1]) Vgl. die ähnliche Darstellung Ts. 7, 1, 1, 4. 5, und s. Vajrasûci p. 245.

[2]) Ueber die Verbindung von Mond und manas s. meine Abhandlung über die Râmatâp. Up. p. 287.

brachten dar, | war der Frühling ihm Opferschmalz, der Sommer Holz, Wecken [1]) der Herbst. ||

15. Sieben Zaunhölzer gab's für ihn, dreimal sieben Brennhölzer gab's, | als die Götter, das Opfer fei'rnd, banden den purusha als Thier. ||

16. [2]) Mit dem Opfer opferten sie das Opfer, die Götter: dies waren die ersten Satzung'n. | Jene Grofsen damit den Himm'l erlangten, wo die früh'ren Sel'gen als Götter weilen. ||

§. 2. An die Sonne [3]).

17. Den Wassern entsprungen, der Erde Safte, voran Er [4]) dem Alles Erschaff'nden [5]) schwebte. | Dessen [6]) Gestalt anordnend Tvashṭar [7]) hinzieht. Dies des Ird'schen [8]) göttlicher Quell [9]) im Anfang. ||

18. Ich kenne jenen purusha den grofsen, sonnfarbigen, der da jenseit des Dunkels. | Nur wer ihn kennt, über den Tod hinaus kömmt. Kein andrer Pfad findet sich hier zum Wandeln. ||

---

[1]) d. i. Opfer-Wecken.

[2]) Dieser Vers wird im Ait. Br. 1, 16 und im Çat. 10, 2, 2, 2. 3 aus dem Ṛik citirt (im Çat. Br. als ṛishiṇâ 'bhyanûktam), und die sâdhya dabei im Çatap. Br. mit den prâṇa identificirt. — Die dem Verse im Taitt. Âr. hier noch vorgefügten beiden Verse lauten:

16. Ich kenne .... des Dunkels (wie 18ab) | wenn der Weise alle Gestalten scheidend, ihnen Namen giebt, sie anredend dasitzt. ||

17. Den der Schöpfer vornan heraus geholet (d. i. emaniren liefs), der Mächt'ge, der kennt die vier Himmelsräume, | — (vgl. 18cd) nur wer den kennt, der wird dahier unsterblich. Kein andrer Pfad findet sich hier zum Wandeln.

[3]) Der Varianten wegen wiederhole ich hier die schon in diesen Stud. 2, 81. 82 gegebene Uebersetzung.

[4]) die Sonne. [5]) der Zeit Mahîdh.

[6]) des viçvakarman, der Zeit. Anders Mahîdh.

[7]) die Sonne, als weltbildender Werkmeister gedacht.

[8]) wörtlich: des Sterblichen.

[9]) Das am von devatvam ist vor âjânam zu elidiren. Besser wäre, wenn wir daivam lesen dürften.

19. Prajâpati weilet im Schoofse drinnen. Selbst nicht gebor'n, wandelt er doch sich vielfach. | Seinem Ursprung geh'n forschend nach die Weisen [1]). In ihm fürwahr haben Halt alle Welten.

20. Der da den Göttern leuchtet stets, der da der Götter Priester ist, | vor den Göttern entstanden ist, Verneigung sei dem Brahman-Glanz. ||

21. Den Brahman-Glanz erzeugend einst die Götter sprachen dieses Wort: | „Welcher Brâhmaṇa so dich [2]) weifs, dem sei'n die Götter zu Gebot". ||

22. Heil (çrî) und Segen (lakshmî) sind (o Sonne!) deine

---

[1]) Die Lesart des Taitt. Âr. marîcînâm padam ichanti vedhasaḥ habe ich ob. 2, 82 mit „suchen der Sonnenstrahlen Pfad, die Weisen" übersetzt. Unter marîcayas sind indefs nicht die Sonnenstrahlen, sondern die Sonnenstäubchen zu verstehen. Das Wort márîci nämlich (feminin., wohl von √mar, mori) bedeutet ursprünglich eben nur den rasch verschwindenden Strahlendunst der Sonnenstäubchen, tejastrasareṇavaḥ Mah. zu Vs. 18, 39 (Çat. 9, 4, 1, 8. Ts. 3, 4, 7, 1. Kâṭh. 18, 14), resp. den über von der Sonne erwärmtem Wasser entstehenden Strahlendunst, ravikaratapta âpaḥ Mahîdh. zu Vs. 10, 4. Ihre Bezeichnung am letzt. O. als „selbstleuchtendes Wasser" erklärt das Çat. Br. 5, 3, 4, 21. 23. 26 dahin, dafs sie fortwährend auf- und nieder schwimmen, in stetem Wechsel begriffen. Das Wasser selbst führt daher u. A. auch den Beinamen marîcyâtmânaḥ Taitt. Âr. 1, 1, 2 (4). Im Taitt. Br. 2, 2, 9, 2 folgen sich: Rauch, Feuer, Licht, Glanz (arcis), Strahlendunst (marîcayaḥ), Nebel (udârâḥ), Wolke. In Vs. 25, 9. Kâṭh. 28, 4 stehen sie neben nîhâra, Reif: in Çat. 11, 6, 2, 6 neben dem vâyu, ib. 11, 8, 1, 2 neben den Vögeln, als die Luft (antariksham) festigend: ibid. 10, 5, 4, 2 werden sie dem purîsham (Schutt) gleichgestellt, und 6, 1, 2, 2 wird ihre Entstehung aus dem an der einen Schaale des Weltei's hangen gebliebenen Safte berichtet. An unserer Stelle nun sind diese Sonnenstäubchen offenbar als weltbildende Factoren, als Atome zu verstehen: wie dies ja im Taitt. Âr. 1, 2, 1 (2) ausdrücklich gesagt wird: sûryo marîcim âdatte | sarvasmâd bhuvanâd adhi | tasyâḥ pâkaviçeshena | smṛitam kâlaviçeshaṇam. || Ebenso ibid. 1, 27, 2 (5): marîcayaḥ svâyambhuvâḥ | ye çarîrâṇy akalpayan | te te deham kalpayantu | mâ ca te khyâ sma tî rishat (für: mâ ca te khyâtiḥ sma rishat!) || Hier erscheinen die marîci, und zwar als Masculinum, geradezu als svâyambhuvâḥ, Kinder des svayambhu. Hierdurch findet denn die spätere Gestalt des prajâpati Marîci ihre treffliche Erklärung: er erscheint nämlich danach einfach als zusammengefafster Ausdruck einer atomistischen Kosmogonie: vergl. die ähnliche Entstehung der singularen Nomina propria des Bhṛigu, des Atharvan, des Añgiras etc. aus den Pluralen der betreffenden Appellativa, s. m. Abhandl. über Omina und Portenta p. 347.

[2]) o Sonne (!).

beiden Gattinnen [1]), der Tag und die Nacht deine beiden Seiten, die nakshatra deine Gestalt, die beiden Açvin dein offner Schlund. | Fördernd fördere! Fördere mir [2]) Jenen (den Himmel), fördere mir die Allwelt. ||

41. Djounka. Cûlikâ [3]). Aus dem Atharvan, pag. 352—54. Ein Capitel in 21 çloka (EIH 1726, leider sehr inkorrekt), die in drei §§. zerfallen (1—5. 6—15. 16—21). Von der Hoheit der Allseele, in verhältnifsmäfsig alterthümlicher Weise.

§. 1.

ashṭapâdaṃ çuciṃ haṅsaṃ trimûrtam maṇim avyayam |
vivartamânaṃ [4]) tejase sarvaḥ paçyan na paçyati || 1 ||
bhûtasammohane kâle bhinne tamasi visvare [5]) |
antaḥ paçyati sattvastho ni(r)guṇaṃ guṇagahvare || 2 ||
asahyaḥ so 'nyathâ drashṭuṃ [6]) dhîyamânaḥ [7]) kumârakaḥ. |

1. „Den Achtfüfsigen, Reinen, Flamingo(-artigen), Dreigestaltigen, Juwel(-artigen), Unvergänglichen | zum Glanze sich Entfaltenden sieht nicht ein jeder Sehende. ||

2. In der Zeit der Verwirrung der Elemente, wenn die lautlose (?) Finsternifs geborsten ist, | erschaut der in der Wesenheit Stehende ihn innerlich, den in der Tiefe (aller) Eigenschaften (doch) Eigenschaftslosen. ||

3. Auf andre Weise ist er nicht zu schauen, 'nem Knäblein gleich (im Mutterschoofs) getragen." |

1. Zu ashṭapâda vergl. ashṭamûrti als Beiname Çi-

[1]) Dies das erste Mal, wo çrî und lakshmî in einer ihrer späteren festen Stellung als die Gattinnen Vishṇu's (des Sonnengottes) entsprechenden Verwendung erscheinen.

[2]) Die Taitt.-Form: manishâṇa ist wohl ein reines Mifsverständnifs.

[3]) Ueber die Bedeutung des Namens s. oben 1, 383.

[4]) dvivart°. [5]) vaiçvare. [6]) asahyo so yathâ drashṭu.

[7]) dhyeyamanaḥ.

va's: jedoch ist mir nicht klar, welche acht Stufen hier gemeint sein mögen[1]), da an die 8 Körper Çiva's (s. Omina pag 401) hier denn doch kaum zu denken sein wird. Vgl. ashṭarûpa in v. 3. — haṅsa wird von Anquetil durch anima erklärt, s. oben 1, 428. 438. — trimûrtam bezieht Anqu. auf die drei guṇa (filum trium qualitatum), nicht auf die κατ' ἐξοχὴν trimûrti genannte Göttertrias: in der That ist dies hier auch wohl vorzuziehen. Die erste Erwähnung der drei guṇa findet sich in Atharv. 10, 8, 43: puṇḍarîkaṃ navadvâraṃ tribhir guṇebhir âvṛitam, wo das Petersb. Wtb., meiner Ansicht nach irriger Weise, nur die einfache Bedeutung „dreifach verhüllt" annimmt. Auch an der daselbst dafür angeführten Parallelstelle Ath. 10, 2, 32 tasmin hiraṇyaye koçe tryare tripratishṭhite scheint mir die Beziehung auf die drei guṇa die nächstliegende. — maṇi (filum Anqu.) scheint hier in demselben Sinne gebraucht, wie sonst sûtra, als das ganze Weltall durchziehendes seelisches Band, s. Çatap. Br. 14, 6, 7, 2ff. Ath. 10, 8, 37. 38: vergl. den sûtrâtman, welchen Sâyaṇa (zu Ṛik vol. II, pag. 248, 19. 249, 1) mit dem sûkshmaçarîra, während er die virâj mit dem sthûlaçarîra, gleichsetzt, beide als die ersten Emanationen des parameçvara bezeichnend (vgl. Graul, bibl. Tam. 1, 201). — Es findet sich übrigens v. 1 in der Maitrâyaṇî Upan. 6, 35 (Cowell pag. 185) mit höchst curiosen Corruptelen, die der Schol. indeſs sämmtlich zu erklären sucht, wieder, in folgender Fassung nämlich: ashṭapâdaṃ çuci haṅsaṃ trisûtram aṇum avyayam | dvidharmo'ndhaṃ tejasendhaṃ sarvaṃ paçyan (sic, ein

[1]) nach Anqu. p. 711 quinque prâṇ et tres qualitates (nämlich: creatio, conservatio, destructio! also hier nicht die drei guṇa).

akshara, wohl: na, fehlt) paçyati || Die einzige gute Lesart hierin ist etwa aṇum statt maṇim. — 2. Unter den Elementen (bhûta) ist hier die grobe Leiblichkeit, unter ihrer Verwirrung das Schwinden derselben zu verstehen. Erst wenn der Mensch von ihren Banden frei (sei es bei Lebzeiten, oder beim Tode) zur wahren Wesenheit (sattva) gelangt, ist er im Stande das Geheimnifs zu entdecken, wie der Allgeist trotz aller äufseren Vermischung mit Eigenschaften dennoch „sine qualitate" (Anqu.) ist. — Lautlose Finsternifs, wohl so viel als dichte, undurchdringliche Finsternifs? error per incuriam et non-scientia, quod in omnibus animantibus velum (impediens à τῷ) videre τὸν âtma factum est, Anqu.

vikârajananîm [1]) mâyâm ashṭarûpâm ajâṃ dhruvâm || 3 ||

dhyâyate, 'dhyâsitâ tena tanyate preritâ punaḥ | sûyate [2]) purushârthaṃ ca tenaivâdhishṭhitâ [3]) purâ || 4 ||

gaur anâdavatî sâ tu janitrî bhûtabhâvinî | asitâ sitaraktâ [4]) ca sarvakâmadughâ vibhoḥ || 5 || 1 ||

3. „(Er ist es, der an) die Zeugerinn der Entfaltung (productum faciens imaginationem), die achtgestaltige, ungeborne, ewige mâyâ — ||

4. denkt. Von ihm betreten dehnt sie sich, wiederholentlich angetrieben, und gebärt, was dem purusha nöthig (quidquid illa forma scientiae vult), von ihm eben vorher bestiegen. ||

5. Sie aber ist eine lautlose (sine voce) Kuh, die Zeugerinn und die Trägerinn dessen was ist: | schwarz, weifs und roth, alle Wünsche melkend dem Herrn." ||

---

[1]) jananî. [2]) stûyate. [3]) °shṭhitâḥ. [4]) Ob sitâ zu lesen?

Maïa ullam actionem per se non potest facere et ostensum etiam non habet. Tempore quo illa forma scientiae in eum (eam!) intrat causâ illius entia apparere facit et etiam in operationes ingreditur, Anquetil. Andrerseits ist aber auch der purusha zur Schöpfung auf sie angewiesen: sie steht als increata, ajâ, ihm ebenbürtig zur Seite: obschon er als der vibhu, Herr, bezeichnet wird, ist er doch nicht im Stande, ohne sie zu wirken. Es liegt hier somit nicht sowohl die mâyâ der Vedânta-Lehre, sondern unter diesem Namen die prakṛiti, resp. der Dualismus der Sâṃkhya-Doktrin vor. Hierüber, wie über den Vergleich der Naturkraft (v. 5) mit einer bunten Kuh s. das in diesen Stud. 5, 443. 444 Bemerkte. — ashṭarûpâm in v. 3 steht offenbar zu ashṭapâdam in v. 1 in paralleler Beziehung: doch weiſs ich hier ebenso wenig wie dort Auskunft über die Achtzahl: sollten etwa einfach die acht Himmelsrichtungen gemeint sein? so Râmatîrtha zu Maitrây. 6, 35 (pag. 185 Cowell).

§. 2.

pivanti nâma vishayam asaṃkhyâtâḥ kumârakâḥ |
ekas tu pivate devaḥ svachandena vaçânugaḥ || 6 ||
dhyânakriyâbhyâm bhagavân bhuṅkte 'sau prathama(ḥ) prabhuḥ | sarvasâdhâraṇîṃ dogdhrîm ijyamânâṃ suyajvabhiḥ || 7 ||

6. „Die Sinnenwelt zwar trinken wohl Unzählige, den Knäblein gleich. | Nach eigner Lust doch nur Einer trinket, der Gott, nach eignem Will'n. |

7. Mit Denk'n und Thun der Hochhehre, jener erste Gebieter dort, | genieſst die allgemeinsame Melkkuh, welche die Opfrer ehr'n.“ ||

Omnia animantia, sicut parvuli lac comedentes, vo-

luptatem sensibilium ab ea sine libertate bibunt: unum (ens) bibens illud est, quod cum electione sua (propria) bibit. — vaçânugaḥ, seinem eignen Willen folgend.

paçyanty asyâm mahâtmânaṃ supûrṇam pippalâçanam | udâsînaṃ dhruvaṃ haṅsam snâtakâdhvaryavo ha vai [1]) || 8 ||

çaṅsantam anuçaṅsanti baḥvṛiçâ(ḥ) çastrakovidâḥ [2]) | rathantare bṛihatsâmni sa evotâpi [3]) gîyate || 9 ||

mantropanishadaṃ veda(m) padakramasamanvitam | tad-antar bhâvayanty etad [4]) Atharvâṇo Bhṛigûttamâḥ || 10 ||

8. „In ihr [5]) erschau'n die Adhvaryu, die snâtaka den grofsen Geist, | ganz erfüllt, ihre Frucht zehrend, den freien, ew'gen haṅsa dort. ||

9. Die Bahvṛica, die Liedkund'gen, seinem Lied folgen mit dem ihr'n. | Er allein im bṛihatsâman, im rathantara wird gesung'n. ||

10. Die Upanishad, die Mantra, den Veda sammt pada, krama | erkennen als in ihm drinnen die Atharvan, die Bhṛigu-Seh'r." ||

Die genannten Vertreter der vier Veda [6]) werden bei Anquetil mit den Worten „facientes diversa opera magna τῶν Beidha" abgefertigt. — udâsînam giebt Anquetil durch „ab omni immunis et liber", was ich der sonstigen Bedeutung des Wortes „gleichgültig" vorziehe. Aus dem Begriff des „Unparteiischen" geht der des „Freien" hervor: „gleichgültig" aber pafst hier nicht recht auf den âtman, da er ja hier pippalâçana, sich die Genüsse der mâyâ

---

[1]) ? ha yet. [2]) çâstra°. [3]) ? saptaivotaya.
[4]) ? padântar bhâgavâhy etad.
[5]) in medio ipsius huius Maïa, Anquetil.
[6]) denn in 9 b sind offenbar die Chandogâs zu subsumiren, resp. durch die Namen der beiden hauptsächlichsten sâman indicirt.

schmecken lassend (comedens mercedes operum) genannt wird. Auch Sâyaṇa zu Ṛik 1, 164. 36 (vol. II pag. 277, 5. 6) nennt den âtman (den er als eine vikṛiti der prakṛiti bezeichnet!) ebenfalls ganz allgemein udâsîna [1]. — 9b und 10b sind leider sehr inkorrekt; ob ich richtig verbessert habe, ist mir fast zweifelhaft: der Sinn indessen ist klar. Mit pada und krama sind offenbar die beiden Recitationsweisen, die diesen Namen führen, gemeint: der „veda“ als solcher repräsentirt die dritte, den saṃhitâpâṭha. — 10. Ueber die Beziehung der Atharvan zu den Bhṛigu s. das Omina p. 346—48 Bemerkte.

brahmacârî ca vrâtyaç ca skambho 'tha [2]) palitas tathâ |
anaḍvân rohitochishṭaḥ [3]) paṭhyate bhṛiguvistare || 11 ||

kâlaḥ prâṇaç ca bhagavân mṛityuḥ purusha eva ca |
çarvo bhavaç ca rudraç ca çyâvâçvaç câsitas [4]) tathâ || 12 ||

prajâpatir virâṭ [5]) hi ca pârshṇiḥ salilam eva ca |
stûyate mantrasaṃyuktair atharvavihitair vibhuḥ || 13 ||

11. „Als brahmacârin, als vrâtya, als skambha und als palita, | als Ochs, rohita, uchishṭa wird er in Bhṛigu's Werk genannt. ||

12. Als Zeit, als Odem, Hochhehrer, als Tod, und auch als purusha, | als Çarva, Bhava und Rudra, als Çyâvâçva (?) und Asita (?) — ||

13. als Prajâpati, als virâj, als pârshṇi und als salilam | wird der Herr in den Spruchlehren, die Atharvan gelehrt, gerühmt.“

Dieser Abschnitt fehlt bei Anquetil vollständig. Mit

---

[1]) Aus seiner Vereinigung mit der ihrerseits, obschon sie als Basis aller Entfaltung dient (vikârâçrayâ), dennoch unveränderlichen (avikṛitirûpâ) mûlaprakṛiti entstehen zunächst das mahat und der ahaṃkâra, sodann die fünf tanmâtra. [2]) ?ya. [3]) metri caussa für rohita uchishṭaḥ.
[4]) ?çyâvâtsvâsuratas. [5]) virâñ, mit virâma.

bhṛiguvistara und mantrasaṃyuktair atharvavihitaiḥ sind offenbar die Atharvasaṃhitâ und die Brâhmaṇa des Atharvan gemeint. Zu brahmacârin vergl. Ath. S. 11, 5, 1ff., zu vrâtya 15, 1, 1ff. (s. oben 1, 445), zu skambha 10, 7. 8., zu palita 9, 9, 1, zu anaḍvah 4, 11, 1ff., zu rohita 13, 1, 1ff. 2, 39ff., zu uchishṭa 11, 7, 1ff., zu kâla 19, 53. 54., zu prâṇa 11, 4, 1ff., zu bhagavant allerhöchstens etwa 3, 16, 5., zu mṛityu 5, 24, 13. 8, 2, 23. 9, 10, 24, zu purusha 19, 6, 1ff., zu çarva, bhava und rudra 11, 2, 1ff., zu çyâvâçva und asitâ 11, 2, 18, zu prajâpati z. B. 10, 8, 13, zu virâj (feminin.) 8, 9, 1ff. 10, 1ff., zu salilam 8, 9, 1. 2: zu pârshṇi finde ich keine entsprechende Stelle[1]). — Die Einreihung der Namen Çarva etc. in 12b ist von Bedeutung, insofern sie wohl darauf hinführt, dafs der Verfasser der Upanishad exoterisch dem Çiva-Kult huldigte.

taṃ[2]) shaḍviñçakam ity eke saptaviñçam tathâ 'pare | purushaṃ nirguṇaṃ sâṃkhyam atharvâṇaçiro viduḥ || 14 ||

caturviṇçatisaṃkhyâkam avyaktaṃ vyaktadarçanam | advaitaṃ dvaitam ity etat, tridhâ tam, pañcadhâ tathâ || 15 || 2 ||

14. „Als Sechsundzwanzigsten Ein'ge, Andre als Sieb'nundzwanzigsten | den Eig'nschaftslosen Geist kennen, der Zahl nach, das Atharvan-Haupt. ||

15. Auch als vierundzwanzigst gezählt, als unentfaltet, als sichtbar, | Als zweitlos, als zu Zweit seiend, in drei getheilt, in fünf getheilt.“ ||

---

[1]) Auch Whitney, den ich danach befrug, kennt keine, da an sämmtlichen Stellen, wo sich das Wort ihm zu Folge in Ath. S. findet (2, 33, 5. 6, 24, 2. 42, 3. 8, 6, 15. 17. 10, 2, 1) stets nur die Bedeutung: Ferse vorliegt. [2]) te.

14. Hier liegt die Entstehung des Namens der Sâṃkhya-Lehre aus der Aufzählung der verschiedenen, die Urbestandtheile der existirenden Welt bildenden Emanationsstufen der Urmaterie resp. der Allseele klar vor. Anquetil zählt dieselben nach einer Glosse so auf: 1) die iusta temperatio der drei guṇa, die nur eine Gruppe bilden (das traiguṇyam), resp. offenbar als solche das avyaktam, die prakṛiti [1]) zu repräsentiren bestimmt sind; 2) intellectus (buddhi, d. i. der resp. das mahat); 3) egoitas (ahaṃkâra; 4—8) die fünf tanmâtra (elementum subtile); 9—13) die fünf Elemente; 14—23) die zehn Sinne und Sinnesorgane; 24) das Herz, manas; 25) die anima (vita d. i. purusha). Zu diesen 25 tattva tritt dann 26) der purusha nirguṇa (d. i. der îçvara des Yogasystems). Die „Einigen" somit, welche den purusha nirguṇa als Sechsundzwanzigsten bezeichneten, trennten ihn, dem Yoga-System Patañjali's [2]) gemäfs, von der Einzelseele (no. 25) ab: die „Andern" sodann, welche ihn als Siebenundzwanzigsten bezeichneten, führten wohl das avyaktam des Tattvasamâsa als getrennt von dem traiguṇyam auf. Diejenigen endlich, welche ihn als Vierundzwanzigsten bezeichneten, — und dies scheint gerade die Ansicht des Verfassers der Up. selbst zu sein, da er diese Angabe als die letzte, ohne sie den eke oder den apare zuzuschreiben, anführt — müssen

---

[1]) S. Kapila I, 62 sattvarajastamasâṃ sâmyâvasthâ prakṛitiḥ, prakṛiter mahân.

[2]) Çaṃkara zu Gauḍapâda âgamaç. 2, 26 (Roer p. 427): pañcaviṅçaka ity eke, shaḍviṅça iti câ 'pare | ekatriṅçaka ity âhur, ananta iti câ 'pare || weist die 25-Theilung (1. pradhânam mûlaprakṛitiḥ, 2—8. mahadahaṃkâra-tanmâtrâṇi sapta prakṛitivikṛitayaḥ, 9—24. pañcajnânendriyâṇi pañca karmendriyâṇi pañca vishayâḥ manaç caikam iti shoḍaça vikârâḥ, 25. purushas tu dṛiçisvabhâvaḥ) den Sâṃkhya, die 26-Theilung (26. içvaraḥ, tad ayuktam, îçvarasya purushântarbhâvât) den Pâtañjala, eine 31-Theilung den Pâçupata (27—31. râgâvidyâniyatikâlakalâmâyâḥ) zu.

wohl das avyaktam wie das traiguṇyam (no. 1) von der Aufzählung ausgeschlossen, resp. in Gemeinschaft mit der Einzelseele (no. 25) in dem purusha nirguṇa (no. 26) eingeschlossen haben? — Es könnten übrigens die angegebenen 3 Ordinalzahlen allenfalls auch im Sinne von „aus 26, 27, 24 bestehend" gefafst werden, wo wir dann je noch eine Stelle mehr zu unserer Verfügung erhalten würden. — Die Verbindung des purusha mit dergl. Zahlen nun ist eine bereits in den Brâhmaṇa häufig genug sich findende: es handelt sich indessen daselbst noch nicht um die obigen tattva der Sâṃkhya- resp. Yoga-Lehre, welche der Verfasser unserer Upan. jedenfalls im Auge hat, sondern vielmehr, den ausdrücklichen Erklärungen der Brâhmaṇa selbst nach, um ganz andere Dinge, um die 20 Finger und Zehen nämlich an den vier Händen und Füfsen etc., s. das oben 5, 375 Bemerkte und vgl. z. B. noch Kâṭhak. 33, 8: daça hastyâ añgulayo daça pâdyâ dvau bâhû dve sakt(h)yâ âtmâ [1]) pañcaviñçaḥ: — Çat. 6, 2, 1, 23 caturviñço vai purusho daça h. a. d. pâdyâç catvâry angâni: — ibid. 12, 3, 2, 2 caturviñço 'yam purusho viñçatyañguliç caturañgaḥ . . . shaḍviñço 'yam purushaḥ pratishṭhe shaḍviñçyau [2]): — 8, 4, 3, 16 [3]) daça h. a. d. pâdyâç catvâry añgâni dve pratishṭhe âtmâ saptaviñçaḥ: — Ait. Brâhm. 1, 19 ekaviñço 'yam purusho daça h. a. d. pâdyâ âtmaikaviñçaḥ: — Pañcav. 23, 14, 5 viñço vai purusho daça hi hastyâ a. d. pâdyâḥ. — Bei der steten Identification des purusha mit dem prajâpati gingen

[1]) Unter âtman ist hier nicht sowohl die Seele, als vielmehr die Mitte, der Rumpf des Körpers, der nach Abzug der aufgezählten Extremitäten übrig bleibt, zu verstehen (s. das unten zu Amṛitanâda v. 32 Bemerkte).

[2]) Statt pañcaviñçishaḍviñçyau, eine in den Brâhmaṇa häufige Attraktion: pratishṭhâ bedeutet das ganze Bein, pâda blos den Fufs.

[3]) Der ganze Abschnitt 8, 4, 3, 3—19 ist hier zu vergleichen.

diese Zahlen dann auch auf diesen letzteren als feste Epitheta über, und sind somit wohl in der That mit Veranlassung zu den Zahlreihen der Sâṃkhya-Doktrin geworden; zum wenigsten gehen die letzteren aus demselben schematisirenden Drange hervor. — sâṃkhyam ist offenbar doppelsinnig, und zwar das eine Mal als direkter Hinweis auf die Sâṃkhya-Doktrin, das andere Mal rein appellativisch zu verstehen. — atharvâṇaçiraḥ ist hier doch wohl als: „Haupt, höchstes Geheimnifs des Atharvaveda“ [1]) zu fassen: s. indefs das oben 1, 384 Bemerkte. — avyaktam erklärt Anquetil durch: principium omnis (rei), vyaktadarçanam durch: et omnes qualitates et quidquid visum fiat omne id est: — advaitam unicum etiam id est, dvaitam dualitas etiam id est: — tridhâ tam et tria, id est, tres qualitates, etiam id est, pañcadhâ tathâ et quinque, id est, quinque elementa, etiam id est..

§. 3.

brahmâ(d)yaṃ sthâvarântaṃ ca paçyanto jnânacakshushaḥ | tam ekam eva paçyanti pariçuddhaṃ vibhuṃ dvijâḥ || 16 ||

16. „Vom brahman ab bis zum Holzklotz blickend die Einsichtsaugigen | ihn allein eben nur schauen, den reinen Herrn, die Zwiegeborn'n.“ ||

sthâvara fasse ich im Sinne des sonst in dieser Ver-

---

[1]) Aehnlich wohl im Atharvapar. 46, 2 chandogo jyeshṭhasâmago 'tharvaçiraso 'dhyetâ: und 70, 8 (41) japtvâ 'tharvaçiraç caiva brâhmaṇân svastivâcayet: — dagegen in 72, 2 (8) steht es wohl (der Text ist unsicher) im Sinne von „Priester des Atharvaveda“, und im Sinne von Atharvaveda selbst findet sich das Wort im Râmây. 1, 14, 2 Schlegel: ishṭim . . putriyâm . . atharvaçirasi proktair mantraiḥ siddhâm (wo der Verf. des tilaka-Commentars die Worte ath. pr. einfach durch: âtharvavedaproktair erklärt).

bindung stetig verwendeten stamba oder sthâṇu. Anquetil hat: usque ad unam pennam paleae: der Strohhalm kann doch aber gewifs nicht als sthâvara bezeichnet werden!

yasmin sarvam idam protam brahma sthâvarajañgamam | tasminn eva layaṃ yânti budbudâḥ sâgare yathâ || 17 ||

yasmin bhâvâḥ pralîyante lînâḥ syur vyaktatâṃ yayuḥ | na çântavyaktatâ bhûyo jâyate budbudâ iva || 18 ||

kshetrajnâdhishṭhitaṃ caiva kâraṇair vyañjayed budhaḥ evaṃ sahasraço devam paryasyantam punaḥpunaḥ || 19 ||

17. „In welchem dies All Halt findet, das brahman, was steht, was sich regt, | in dem eben sie gehn unter, wie die Schaumblasen in dem Meer: ||

18. In dem die Dinge eingehen, untergeh'n, (neu) zu Tage komm'n. | Doch dem, was Ruh' fand, Entfaltung nicht wieder wird, den Blasen gleich. ||

19. All' was seelebegabt, stelle der Weise mit den Gründen (?) sich | vor als den tausendfach also wiederholt sich umform'nden Gott." ||

ya evaṃ çrâvayec chrâddhe brâhmaṇo niyatavrataḥ | akshayyam annapânaṃ ca pitṛîṇâṃ copatishṭhati || 20 ||

brahma brahmavidânâṃ tu ye vidur brâhmaṇâdayaḥ | te layaṃ yânti tatraiva lînâḥ syur brahmaçâyine, lînâḥ syur brahmaçâyine || 21 || 3 ||

20. „Welcher Brâhmaṇa beim çrâddha verkündet dies, gelübdefest, | unvergängliche Trank-Speise, auch für die Manen, der erlangt. ||

21. Sei's ein Brâhmaṇ', sei's wer anders, wer dies brahman der Kund'gen kennt, | sie alle darin eingehen, sind versenkt in der brahman-Ruh." ||

20. çrâddhe: somit scheint diese Upanishad zur Re-

citation bei der Manenfeier bestimmt, wozu ihr die Metempsychose erklärender Inhalt auch trefflich paſst. — 21. brahmaçâyine, die Ruhe in brahman, in Gott also: çâyina (für çayana) ist eine ziemlich auffällige, durch die Wiederholung der Schluſsworte indeſs geschützte Form: auch brahmavidânâm ist eine ungewöhnliche Bildung (für °vidâm).

42. Mrat (Amrat) Lankoul, i. e. halitus mortis(!). Aus dem Atharvan, p. 355—357. Ein Capitel. Den Namen dieser nirgendwo sonst erwähnten Upan. habe ich bereits oben 2, 394 im Anschluſs an Anqu.'s Vermuthung (p. 713), daſs lankoun, d. i. laṅghana praeterire, transgredi zu lesen sei, mit mṛityulaṅghana „Ueberspringen des Todes" erklärt. Sollte indeſs die Namensform Amrat Lankoul resp. Mrat Lankoul etwa doch die richtige sein, so lieſse sich dieselbe als amṛitalâṅgûla „Unsterblichkeits-Schwanz", resp. mṛityulâṅgûla „Todes-Schwanz" fassen, und dieser eigenthümliche Name, unter Bezug auf den Zweck des den Inhalt der Upan. bildenden Spruches, damit erklären, daſs man dem Todten den Schwanz der ihm zu Ehren geopferten anustaraṇî-Kuh in die Hand zu geben pflegte, damit er, an diesem sich festhaltend, über den Styx (vaitaraṇî) hinwegkomme[1]): und dafür hätte denn eben dieser Spruch hier

[1]) Nach Âçval. g. 4, 2 wird dieselbe an seinen linken Arm gebunden, s. noch Zeitschr. d. D. M. Ges. 7, 247. Kuhn Z. f. vergl. Sprachf. 2, 316: und vergl. auch etwa gaupuchika (?) = gopuchena tarati bei Pâṇ. 4, 4, 6. 5, 1, 19. — Hiermit gewönne denn auch jenes kuriose Stückchen von dem, am Schwanze der himmlischen Wunsch-Kuh hangend, zum Himmel hinaufsteigenden Bettelmönch (Aufrecht Catal. pag. 155—6, Monatsber. d. Berl. Ac. 1860, p. 69—71) einen mythologisch-rituellen Hintergrund, der den entsprechenden Lalenburger Schwank (s. z. B. auch Schmitz, Sitten des Eifler Volks p. 105—6) auf Indien als seine Quelle zurückführen würde. — Auch die heimkehrenden Verwandten des Todten (s. p. 22) bilden eine Kette: nur das vorderste Glied derselben packt den Ochsen selbst beim Schwanze an,

als Surrogat zu dienen [1]). In ähnlicher Weise pflegten ja auch die Verwandten, bei der Heimkehr von der Leichenfeier, sich an den Schwanz eines ihnen voraufgehenden Ochsen zu halten, um damit von der Todtenwelt wieder zur Lebenswelt zurückgeleitet zu werden, s. Çatap. 13, 8, 4, 6. Vs. 35, 13. Taitt. År. 6, 10, 1. Çâñkhây. 4, 16, 14. Kâty. 21, 4, 24.

Den Inhalt der Upanishad bildet nämlich die Angabe des Textes und der Bedeutung einer an rudra (Çiva) gerichteten anushṭubh-Formel [2]), die der Mensch täglich recitiren soll, um den Tod zu überwinden: vergifst er eins der Worte derselben, so steht ihm der Tod in bestimmter Frist bevor. Es liegt mir nun zwar keine Handschrift der Upan. vor, indessen läfst sich der Text der Formel wenigstens, nach Anquetil's Angaben, ziemlich sicher wie folgt restituiren:

oṃ, ṛitaṃ satyam param brahma purushaṃ kṛishṇapiñgalam | ûrdhvaliñgaṃ tricakshushaṃ [3]) viçvarûpaṃ namo namaḥ ||

Zu den einzelnen Accusativen dieser Formel ist aus namo namaḥ wohl das Verbum finitum namâmi zu ergänzen, das ja secundär auch mit dem Accusativ construirt wird: kṛishṇapiñgala, ûrdhvaliñga und tricakshus (?) sind

---

die andern folgen, je der Folgende an den Vorderen sich haltend, im Gänsemarsch, oder wie der Inder sagt, im Ameisenmarsch (s. Mâdhava zu Pañc. 6, 7, 15 ekasya pṛishṭhato 'nya ity evam pipîlikâvat) hinterdrein.

[1]) In der That erwähnt Taylor (Or. Mss. of the College of Fort St. George, Madras 1857, 1, 239) ein Stück Namens mṛityulâñgûlam, charm against sudden or accidental death.

[2]) Als ṛishi derselben wird Schabt, resp. in der Variante dafür (p. 714) Beschast angegeben, womit wohl Vasishṭha gemeint sein mag.

[3]) ? proubatschehem i. e.: tres oculus est, Anquetil. Auf pag. 715 aber vermuthet er, dafs trou = tres zu lesen sei, und zieht bhakshita, bhakshanam oculos leniter fricare (!!) zur Erklärung heran. — Sollte etwa geradezu virûpâksham (s. oben p. 23) zu lesen sein?

specielle Beinamen Çiva's, die anderen Epitheta dagegen gehören dem Allwesen zu, mit welchem derselbe hier identificirt wird. — Mit einigen Abweichungen im zweiten Hemistich (ûrdhvaretaṃ virûpâkshaṃ viçvarûpâya vai namo namaḥ) findet sich der Spruch selbst übrigens ganz identisch bereits als Taitt. Âr. 10, 23 (und von da in Nṛisiṅhapûrv. 1, 6, 1) vor, wie er sich denn in dieser letzteren Gestalt auch in Ânandagiri's Çaṃkaradigvijaya pag. 22 aufgeführt findet (virûpâksham wird durch trîṇi akshîṇi yasya erklärt).

„Wer nun — fährt der Text fort — diese Formel früh und Abend recitirt, wird frei vom Verbrechen des Brâhmaṇa-Mordes, des Golddiebstahls, des Ehebruchs mit der Frau des Lehrers. Einmaliges Lesen derselben kommt 8000maliger Wiederholung der gâyatrî gleich. Wer sie kennt, soll sie an acht Personen mittheilen, wodurch er die Welt des brahman und des rudra erhält: thut er es nicht, so wird er aussätzig und orbatus (patre vel matre): wer sie, wenn ihm gelehrt, nicht versteht, wird blind, taub und stumm. Wer das Wort ṛitam (ratim Anqu.) vergifst, hat nur noch sechs Monate zu leben, wer auch satyam (satim Anqu.) vergifst, nur fünf, bei param brahma nur vier, bei purusham nur drei, bei kṛishṇapiṅgalam (kershen panklam Anqu.) nur zwei, bei ûrdhvaliṅgam (aourdeh lankam Anquet.) nur einen, bei tricakshusham (? proubatschehem) nur funfzehn Tage, bei viçvarûpam nur drei Tage, bei namo namaḥ steht der Tod in derselben Stunde bevor." — Offenbar ist diese angebliche Upanishad das moderne Machwerk eines Çiva-Sektirers.

43. Ambrat Nad, amṛitanâda. Aus dem Atharvan, pag. 358—365. Ein Capitel. Findet sich unter dem Na-

men amṛitavindu in 38 çloka im E. I. H. 1726[1]). Çaṃkara citirt sie unter letzterem, Sây. dagegen unter ersterem Namen, s. ob. 2, 59. 60. Die Up. handelt von den äufseren Hülfsmitteln zur Herbeiführung des Einsgefühles (yoga) mit der Allseele[2]), durch Meditation über das Wort om, durch Einziehen des Athems etc. Die ersten vier Verse geben den Inhalt im Allgemeinen an.

çâstrâṇy adhîtya medhâvî abhyasya ca punaḥ punaḥ |
paramabrahmavidyâyâm ulkâvat tâny athotsṛijet || 1 ||

oṃkâraratham âruhya vishṇuṃ kṛitvâ tu sârathim |
brahmalokapadânveshî rudrârâdhanatatparaḥ || 2 ||

tâvad rathena gantavyaṃ yâvad rathaḥ pathi sthitaḥ |
gatvâ[3]) rathapathasthânaṃ ratham utsṛijya gachati || 13 ||

mâtrâliñgapadaṃ tyaktvâ çabdavyañjanavarjitam |
asvareṇa makâreṇa padaṃ sûkshmaṃ ca gachati || 4 ||

1. „Der Weise, der die Lehrbücher geles'n, studirt hat wiederholt, | stehend in höchster Gotteinsicht, wirft fort sie wie 'nen[4]) Feuerbrand, — ||

2. „Das om besteigend als Wagen, den Vishṇu nehm'nd als Wagenführ'r, | den Ort der Brahman-Welt suchend, auf Rudra's Gunst gerichtet ganz. ||

3. So lange fährt man im Wagen, wie lang' er auf dem Wege bleibt: | hat man des Wagenweges Ziel erreicht, läfst man ihn, gehet selbst. ||

4. So läfst man auch die drei Moren[5]), und nur mit

[1]) Die Bibl. des Sanskrit college in Benares enthält (no. 7) eine amṛitanâdopanishaddipikâ auf 9 Bl., s. oben 1, 469.

[2]) in dieser speciellen prägnanten Bedeutung ist das Wort yoga hier zu fassen, s. v. 23, nicht in der allgemeinen Bedeutung, die es im Yogasûtra 1, 2 hat.

[3]) ? sthitvâ Cod.

[4]) vergl. amṛitavindu v. 18, tejovindu v. 18, Maitrây. 6, 34 (pag. 179 Cowell).

[5]) wörtlich: das durch Moren markirte Wort.

dem tonlosen m | geht man ein zu dem hochfeinen, lautlosen, klangentbehr'nden Ort.“ ||

Also sogar die (drei) lautlichen Bestandtheile des Wortes om sind noch zu körperlich, nur der verhallende nasalische Klang des m soll als Vehikel der Andacht dienen: hierauf beruht offenbar der Name der Up.: amṛitanâda. — Aus v. 2 ergiebt sich, daſs dieselbe von einem Çiva-Sektirer herrührt (: dies ist die Stelle, die Çaṃkara im Comm. zum Atharvaçiras citirt, s. oben 2, 59). — Die folgenden zwölf Verse (bis v. 16) handeln von den sechs Gliedern, Stufen, des yoga.

çabdâdivishayâḥ pañca manaç caivâ 'ticaṃcalam | cintayed âtmano raçmîn[1]) pratyâhâraḥ sa ucyate || 5 ||

5. „Vom Ton ab giebt's fünf Sinndinge, dazu das unbeständ'ge Herz: | man denk' sie als der Seel' Zügel. Dieses wird Einhemmung genannt.“ ||

Dieser Vers fehlt bei Anquetil: er stünde besser nach v. 6, statt vor demselben.

pratyâhâras tathâ dhyânam prâṇâyâmo 'tha dhâraṇâ | tarkaç caiva samâdhiç ca shaḍaṅgo yoga ucyate || 6 ||

6. „Die Einhemmung, das Nachsinnen, Athemeinhalten, Geistsammlung, | die Erwägung und Versenkung — dies des yoga sechs Glieder sind.“ ||

Retentio sensuum externorum et internorum cogitatio repraesentativa, retentio halitûs, cor ligare cum una re particulari, argumentatio, demersio Anquetil. Ganz dieselben sechs aṅga nennt die Maitrâyaṇî Up. 6, 18 (p. 129 Cowell), dagegen das Yogasûtra 2, 29 zählt acht aṅga

[1]) raçmîn mit virâma Cod.

auf, darunter fünf der obigen, mit Beiseitelassung nämlich von tarka. Das Mârk. Pur. 39, 10 endlich hat nur vier añga, läſst tarka und samâdhi bei Seite. Vergl. noch die Definition von pratyâhâra, prâṇâyâma, dhâraṇâ im yogasûtra 2, 54. 49. 53. Mârk. Pur. 39, 40—42.

yathâ parvatadhâtûnâṃ dahyante dhamanân malâḥ |
tathendriyakṛitâ doshâ dahyante prâṇanigrahât || 7 ||

„Wie das Schweiſsen der Bergerze die Schlacken ausbrennt durch das Feu'r, | so werden auch die Sinn-Sünden durch Athemeinhalt ausgebrannt.“ ||

Eine andere Recension dieses Verses s. im Mârkaṇḍ. Pur. 39, 11 (b.: doshâ dahyanti dhâmyatâm), im Sarvadarçanasaṃgraha p. 177, und vgl. den Schluſsvers von Maitr. Up. 6, 18: yathâ parvatam âdîptaṃ nâçrayanti mṛigadvijâḥ | tadvad brahmavido doshâ nâçrayanti kadâcana ||

prâṇâyâmair dahed doshân dhâraṇâbhiç ca kilvisham |
kilvishaṃ hi kshayaṃ nîtvâ ruciraṃ caiva cintayet || 8 ||
rucire recakaṃ caiva vâyor âkarshaṇaṃ tathâ |

8. „Mit Athemeinhalt brennt Sünden, mit Geistsammlung man Schuld hinweg: | die Schuld zu nicht gemacht habend, denk' man nur an das Leuchtende. ||

9. Dabei entleer' den Odem man und ziehe wieder Luft herbei.“ ||

peccata ut urere fecit, semper in recogitatione illius entis luminis sit, Anqu. Vergl. Maitrâyaṇî 6, 18 med. (pag. 130 Cowell) yadâ paçyan paçyati rukmavarṇam, kartâram îçam purusham (zweisilbig) brahmayonim | tadâ vidvân puṇyapâpe vihâya, pare 'vyaye sarvam ekîkaroti. || — In 9a ist wohl recanam zu lesen: sonst ist keine Construction herzustellen. Wenn man das Leuchtende in

Gedanken erreicht hat, soll man den Athem frei lassen und wieder dann Luft einziehen.

prâṇâyâmâs trayaḥ proktâḥ reca-pûraka-kumbhakâḥ ‖ 9 ‖

savyâhṛitiṃ sapraṇavâṃ gâyatrîṃ çirasâ saha |
triḥ paṭhed âyataprâṇaḥ prâṇâyâmaḥ sa ucyate ‖ 10 ‖

utkshipya vâyum âkâçaṃ çûnyaṃ kṛitvâ nirâtmakam |
çûnyabhâve niyuñjîyâd recakasyeti lakshaṇam ‖ 11 ‖

nocbvasen nâ 'nûchvâsayen [1]) naiva gâtrâṇi câlayet |
evaṃ vâyur grahîtavyaḥ [2]) kumbhakasyeti [3]) lakshaṇam ‖ 12 ‖

vaktreṇotpalanâlena vâyuṃ kṛitvâ nirâçrayam |
evaṃ vâyur grahîtavyaḥ [2]) pûrakasyeti [4]) lakshaṇam ‖ 13 ‖

„Drei Athemeinhaltsstufen giebt's, Leeren, Anfüllen, Vollhalten. ‖

10. Nebst vyâhṛiti und praṇava und nebst dem Haupt die gâyatrî | dreimal sagen ohn' Athembol'n, — das wird Athemeinhalt genannt. ‖

11. Die Luft ausstoſsend zum Aether, machend 'ne wesenlose Leer', | zur Leerheit man sie [5]) hinführe, — dieses des Leerens Merkmal ist. ‖

12. Man athme weder aus noch ein, noch rühre man irgend ein Glied, | also halte man fest die Luft, — dies des Vollhaltens Merkmal ist. ‖

13. Mit dem Mund, wie 'nem Lotushalm, der Luft benehmend jeden Halt, | also fasse man fest die Luft — dieses des Füllens Merkmal ist.“ ‖

---

[1]) ? nânuçvañsen Cod. [2]) gṛihi° Cod. [3]) pûrakasyeti Cod. [4]) kumbhakasyeti Cod. [5]) die Luft.

v. 10 wird von Sây. zu Taitt. Âr. 10, 27 (35) citirt: asya mantrasya prâṇâyâmâñgatvam amṛitâdaupanishadi (lies: amṛitanâdop°) çrûyate: savyâ °cyata iti. Der Text der gâyatrî mit allen den genannten Zuthaten (sie wird dabei als tripadâ shaṭkukshiḥ pancaçîrshâ bezeichnet) lautet daselbst: om bhûḥ | om bhuvaḥ | om suvaḥ | om mahaḥ | oṃ janaḥ | om tapaḥ | om satyam | oṃ tat savitur° pracodayât | om âpo jyotî raso 'mṛitam brahma bhûr bhuvaḥ suvar om. Nun all dieses dreimal hinter einander ohne Athem zu holen wiederholt, das will schon etwas heiſsen! Anuvâka 28 und 29 führen indeſs daselbst auch je eine kürzere Formel als „prâṇâyâme vikalpitam mantram" auf. — v. 11 ist überaus schwulstig: illum ventum in bhout âkash destructum efficiat, Anqu. — Daſs in v. 12 und 13 die der Reihenfolge der drei Wörter in v. 9 sich anschlieſsende Lesart des Cod. in Bezug auf pûrakasya und kumbhakasya umzuändern ist, ergiebt sich aus dem Inhalt und aus Anqu.'s Darstellung (und ist hiernach das oben 2, 3 n. Bemerkte zu berichtigen): 12 et si halitum (homo) non facit transire et intra non adducit . . . hic est modus τοῦ servatum habere halitum (quod illud kanihak[!] dicunt): — 13. et modus τοῦ attrahere halitum (quod illud pourk dicunt) hic est, quod: quemadmodum unum caput caulis τοῦ niloufer in aquam immiserunt et e capite altero aquam cum halitu attrahunt, ipso hoc modo ventum τοῦ extra cum halitu ut attraxerunt, seipsos illo plenos faciant, Anquetil. Vgl. Yogasûtra 1, 34. 2, 50. 51 (wo noch eine vierte Art des prâṇâyâma erklärt wird), und Sarvadarçanasaṃgraha p. 174.

andhavat paçya rûpâṇi çabdaṃ vadhiravac chṛiṇu |
kâshṭhavat paçya te deham praçântasyeti lakshaṇam || 14 ||

„Wie'n Blinder blick' auf das Schöne! wie'n Tauber höre auf den Schall! | wie'n Holzstück deinen Leib ansieh' — dies des Gestillten Merkmal ist.“ ||

Dieser Vers ist wohl eine durch den mit v. 11—13 gleichen Ausgang in den Text gekommene Randglosse, da er den Zusammenhang der Darstellung der sechs yoga-Glieder unterbricht. — Des Gestillten, d. i. dessen, in dem alle sinnlichen Regungen still geworden sind.

manaḥ saṃkalpakaṃ jnâtvâ [1]) saṃkshipyâtmani buddhimân | dhârayitvâ tathâtmânaṃ dhâraṇâ parikîrtitâ || 15 ||

âgamasyâ 'virodhena ûhanaṃ tarka [2]) ucyate | yaṃ labdhvâ 'py eva manyeta sa samâdhiḥ prakîrtitaḥ [3]) || 16 ||

15. „Das Herz, als festen Will'ns kennend, im Geist der Weise koncentrir': | also den Geist zusamm'haltend, — Geistessammlung wird dies genannt. ||

16. Erwägung heifst das Erschliefsen, das nicht im Gegensatz zur Lehr'. | Worin man aufhört (?) zu denken, dieser Zustand Versenkung heifst.“ ||

15. Die Construction ist eine anakoluthische: ich habe saṃkshipya aufgelöst: ipsum hoc servatum habere cor in âtma, τοῦ deharna nomen habet. — 16. tarka quaelibet explicatio, quae conformis (libro) Beid sit: der tarka fehlt im Yogas. 2, 29 (s. ob. p. 25). — Mit dem Text des 3. pâda weifs ich nichts anzufangen: ich habe übersetzt, als ob nicht 'py eva, sondern naiva dastände: et quisquis τὸν âtma, quod in corpore elephantis et formicae et omnium animantium (est) et omni loco aequalem scit; hanc notitiam samâdeh dicunt; quod demersio sit. Bei Wilson ist samâdhi irrig als

[1]) dhyâtvâ sec. m. [2]) vârka prima manu.
[3]) manyeta samâdhiḥ parikî° pr. m.

Feminin. bezeichnet: der Çabdakalpadruma giebt es richtig als Masculinum.

Die folgenden neun Verse (bis v. 25) behandeln speciell die äufseren Vorkehrungen für die Herbeiführung des yoga-Momentes, insbesondere die Hülfe, welche die in einem Athem möglichst häufige Wiederholung des Wortes om dazu leistet.

bhûmibhâge same ramye sarvadoshavivarjite | kṛitvâ manomayîṃ rakshâṃ japtvâ caivâ 'tha maṇḍalam || 17 ||

padmakaṃ svastikaṃ vâpi bhadrâsanam athâpi vâ | bad(d)dhvâ yogâsanaṃ samyak uttarâbhimukha(ḥ) sthitaḥ || 18 ||

nâsikâpuṭam añgulyâ pidhâyaikena mârutam | âkṛishya dhârayed agniṃ çabdam evâbhicintayet || 19 ||

17. „Auf einem ebnen, anmuth'gen, all'r Mängel baaren Erdefleck | mach' er sein Herz zur Schutzwehre, und murmele ein Diagramm: |

18. verschränk' die Bein' nach Lotus-Art, nach svastika-Form oder nach | Bequemlichkeit zum yoga-Sitz, nordwärts mit dem Gesicht gewandt: ||

19. Schliefse das eine Nasenloch mit dem Finger, zieh' nur durch eins | die Luft, halte das Feuer an und denke an den (heil'gen) Laut.“ ||

17. rakshâ ist möglicher Weise im Sinne von mudrâ als Name bestimmter Fingerstellungen zu fassen, vgl. Râmatâp. 1, 49 jnânamayîṃ mudrâm. — 18. Zu padmakam s. ob. 2, 47. Yog. 2, 46. Mârk. P. 39, 28ff.: et in tempore τοῦ sedere sive quadratum (quatuor genibus) sedent sive cum duobus genibus si (! wohl sive) cum ratione (eo modo) quod ei molestia non sit: vgl. Sarvadarç. p. 174. Vedântasâra p. 26: „padmasvastikâdîny âsanâni“. Râmop. 1, 85. — 19. Unter agnim ist

entweder der Odem zu verstehen, oder besser wohl die dadurch bedingte körperliche Verdauungsthätigkeit? Anqu. zieht es als Objekt zum Folgenden: et pranou (d. i. den praṇava, das Wort om) formam (esse) caloris, quod in corde est, ut scivit, Oum (esse) Brahm cogitatione repraesentatum sibi faciat. Mit çabda ist eben der heilige praṇava gemeint.

om ity ekâksharam brahma om ity ekena recayet
divyamantreṇa bahuçaḥ kuryâd âtmamalacyutim ‖ 20 ‖

„Die Silbe om ist's brahman selbst. Nur mit om lafs' den Ath'm er frei. | Mit dem himmlischen Spruch oftmals schaff' er sich seiner Flecken Fall.“ ‖

d. i. er wiederhole ihn recht oft, um aller Sünden und Mängel ledig zu werden; s. Yogasûtra 1, 27. 28.

paççâd dhyâyeta pûrvoktaṃ kramaço mantra(ṃ) nirdiçet | sthûlâtisthûlamâtrâyâṃ nâbhim ûrdhvam [1]) atikramaḥ ‖ 21 ‖

„Hinterdrein denk' er dem zuvor gesagten Spruch, sprech' ihn in Reih'n. | In vollem, übervollem Maafs schreite aufwärts des Nabels er.“ ‖

Der Spruch ist eben das Wort om: kaum dafs man es gesprochen, soll man über es nachdenken und es reihenweis immer wieder sprechen, so dafs — anders läfst sich das zweite Hemistich wohl nicht verstehen? — der dazu nöthige Schall, der eigentlich aus dem Leibe kommt, lieber gleich oberhalb des Nabels (nâbhim ûrdhvam statt nâbher û.) bleibt (s. Râmop. p. 366) Was Anqu. will, ist mir nicht klar: in uno halitu attracto (quem retinuit) usque ad octoginta vices id (τὸ Oum) dicat: et quando hanc praxim ad perfectionem perducit, quâlibet quantitate quod potest dicat:

---

[1]) ? nâtimûrdham Cod.

et in tempore τοῦ facere transire halitum ex umbilico cum supra (desuper) ut tulit, e via nasûs faciat transire.

tiryag ûrdhvam adho drishṭim vinirdhâya mahâmatiḥ | sthirasthâyî viniḥkampas tadâ yogam samabhyaset || 22 ||

„Seitwärts, von oben und unten den Blick abkehr'nd der Weise drauf | feststehend, ohne Bewegung, sich hingebe dem Einsgefühl.“ ||

tâno [1]) mâtrâ tathâ yogo dhâraṇâ yojanam tathâ | dvâdaçamâtro yogas tu kâlato niyatasmṛitiḥ || 23 ||

„Hinzieh'n, Maafs, Einsgefühl zu dritt, Geistsammlung, Einigung zu fünft. | Zwölf Maafs aber hat's Einsgefühl der Zeit nach, das ist fester Satz.“ ||

Dieser Vers ist ziemlich dunkel. Nach Anquetil handelt es sich um fünf Dinge, die zur Versenkung nöthig sind, resp. um fünf Stufen derselben: 1) servatum habere halitum: ich habe dem entsprechend im Texte tâno conjicirt: — 2) quantitate (temporis) servatum habere halitum, d. i. also eine geraume Zeit und zwar bestimmt sie das zweite Hemistich auf die zwölfmalige Aussprache des Wortes Oum (duodecim vicibus pronuntiare Oum): — 3) terminus (mensura, τὸ quantum) τοῦ attrahere et terminus τοῦ facere transire halitum: dies ist eine äufsere Umschreibung, in der That ist mit yoga der wirkliche Moment des Einsgefühls gemeint: — 4) cor in unâ re (ligatum) servatum habere: — 5) τὸν djiwâtma cum pramâtma unum scire, also die betreffende geistige Handlung selbst.

aghosham avyañjanam asvaram ca, akaṇṭhatâlvoshṭham [2]) anâsikam ca | arephajâtam ubhayoshṭhavarjitam [3]) yad aksharam na ksharate kadâcit || 24 ||

---

[1]) ? tâla Cod. [2]) yat (mit virâma) kaṇṭha° pr. m.
[3]) eine Silbe zu viel! wohl varjam zu lesen.

tenâsau [1]) paçyate mârgam prâṇas tena hi gachati [2]) |
atas tam abhyasen nityaṃ sanmârgagamanâya vai || 25 ||

24. „Ohn' Klang, ohn' Vokale und Consonanten, ohne Kehl', ohn' Gaum'n, Lippen, ohne Nase, | ohne ein r, und beider Lipp'n entbehrend, welch' aksharam doch nie zu Grunde gehet, — ||

25. damit schauet er seinen Weg, damit gehet der prâṇa ihn. | Drum wiederhole man es stets zum Begehen des richtigen Weg's." ||

Das Wort om ist „diversis litteris et sonis immune", man soll sich ja nach v. 4 blos auf das tonlose m bei seiner Aussprache beschränken. Sein Licht aber leuchtet dem prâṇa, Lebensodem, dafs er den richtigen Weg sehen und gehen kann: darum soll man es (tam hat der Text, wohl oṃkâram zu ergänzen? s. v. 2) fortwährend wiederholen. — Die Lippen sind in v. 24 zweimal genannt, etwa um, da ṃ eigentlich doch ein Lippenlaut ist, es besonders hervorzuheben, dafs es hier doch kein richtiger Lippenlaut sei? die ganze Aufzählung in v. 24 ist äufserst insipide.

Die folgenden dreizehn Verse haben es nun theils speciell mit diesem prâṇa, dem Lebensodem der Einzelseele zu thun (v. 26., 32—38), theils enthalten sie (v. 27—31) Regeln und Verheifsungen für den, welcher den yoga in der angegebenen Weise übt.

hṛiddvâraṃ vâyudvâraṃ *ca* ûrdhvadvâram ataḥ param |
mokshadvâravilaṃ caiva sushiram [3]) maṇḍalaṃ viduḥ || 26 ||

---

[1]) yenâsau sec. m. [2]) paçyati pr. m.

[3]) sukhiram pr., susharam sec. Dies Wort, resp. sein Simplex sushi Höhle, Röhre, leite ich von der Grundform der √çvas, svas ab, die mit unserem sausen identisch ist (eigentlich wohl ein onomatopoeon). Der Begriff des Fauchens hat sich in √çush zu dem des Trocknens entwickelt (s. auch sushi bei Wilson = drying), dessen Anlaut durch zend. hushka als dental gewährleistet ist: s. Kuhn und Schleicher Beiträge 4, 285.

„Als Herzensthür, der Luft Thüre, und auch als aufwärts geh'nde Thür | so wie als Thür der Erlösung bezeichnet man den hohlen Kreis." ||

Es handelt sich hier nach Anqu. um die sushumṇâ-Ader, welche als der Sitz des Lebensgeistes gilt (s. oben 2, 171—3 etc.) und somit die angegebenen Funktionen versieht. Die richtige Stellung dieses Verses wäre vor v. 38.

bhayaṃ krodhaṃ tathâlasyam [1]) atisvapnâtijâgaram |
atyâhâram anâhâraṃ nityaṃ yogî vivarjayet || 27 ||

anena vidhinâ samyak nityam abhyasyataḥ kramât |
svayam utpadyate jnânaṃ tribhir mâsair na saṃçayaḥ || 28 ||

caturbhiḥ paçyate devân [2]) pañcabhis tulyavikramaḥ |
ichayâpnoti kaivalyaṃ shashṭhe mâsi na saṃçayaḥ || 29 ||

pârthivaḥ pañca mâtrâṇi caturmâtrâṇi vâruṇaḥ |
âgneyas tu trimâtrâṇi dvimâtro mârutas tathâ || 30 ||

ekamâtras tathâkâçe [3]) hy ardhamâtraṃ ca cintayet |
siddhiṃ kṛitvâ tu manasâ cintayed âtmanâtmani || 31 ||

27. „Furcht, Zorn und ebenso Trägheit, zu viel Schlaf, zu viel Wachen auch, | zu viel Nahrung, auch zu wenig — der yogin stets vermeiden muſs. ||

28. Wenn er in dieser Weise stets richtig ordnungsgemäſs verfährt, | entsteht von selbst ihm das Wissen nach drei Monden, kein Zweifel sei! ||

29. Die Götter schaut er nach vieren, steht ihnen gleich an Kraft nach fünf, | erlangt nach Wunsch die All-Einheit im sechsten Mond, kein Zweifel sei! ||

30. Irdisch wird er, falls fünf Moren (dem om er giebt), zu Wass'r, falls vier: | feuerartig wird er, falls drei, und zu Winde, falls zwei (er giebt): ||

---

[1]) krodhaṃ mathâ pr. manu. [2]) devam pr. [3]) °kâço pr.

31. Falls nur eine Mor', zu Aether. Denkt er ihn[1]) nur mit halber Mor'[2]), | die Vollendung mit dem Herzen erreich'nd er denkt, mit Geist im Geist[3])." ||

29. kaivalyam, liberationem absolutam puram obtinuit, ipsa forma entis fit, id est djiw âtma âtma evadit (p. 720). — 30. si cum quinque matra (τῷ) pranou mashghouli facit, mashghouli modo (τοῦ mashghouli) terrae obtinet, quod terra etiam quinque qualitates habet.

triñçatparvañgulaḥ prâṇo yatra prâṇaḥ pratishṭhitaḥ | esha prâṇa iti khyâto brahma prâṇaḥ sagocaraḥ || 32 ||

açîti(ḥ) shaṭçataṃ[4]) caiva sahasrâṇi trayodaça | lakshaç caiko 'pi niḥçvâso ahorâtrapramâṇataḥ || 33 ||

32. „Dreifsig Fingerglied der prâṇa, in dem der prâṇa ruht, beträgt. | Er eben wird prâṇa genannt. Brahman ist er, desselben Schlag's. ||

33. Einhundertdreizehn Tausende, sechs Hunderte und achtzig Mal — | so oft geschieht das Ausathmen in dem Zeitraum von Tag und Nacht. ||

32. parvâñgula doch wohl im Sinne des sonstigen añguliparvan? Anquetil's Uebersetzung lautet: e podice sumptum cum extremitate (usque ad extremitatem) pectoris et initio gutturis, quod, quantitas triginta digitorum mediorum est, prani, quod in medio hujus (spatii) est, djiw âtma in eo sit (est). Dazu die Note (pag. 721): „hic agitur de digiti medii latitudine, quae, cum Indi generatim

---

[1]) den oṃkâra, praṇava.

[2]) nur mit dem: sonus nasalis, nomen Oum terminans.

[3]) oder: mit Selbst im Selbst. Sein Selbst geht im allgemeinen qualitätslosen Selbst auf: absoluta in Deum immersione (p. 720).

[4]) Der Singular shaṭçatam 600 ist eine verhältnifsmäfsig archaistische Form, bedeutet als solche freilich sonst 106. Anquetil hat nur 100, nicht 600: sollte etwa açitiç ca çatam zu lesen sein?

manum (et proinde digitos) minus quam Europaei, latam, amplam habeant, dare potest, medio digito ad majus novem linearum supposito, 270 lineas seu 22 pollices 6 lineas, id est 1 ped. 10 poll. 6 lin.: et haec est e podice ad initium gutturis longitudo, in homine quinque pedum et duorum vel trium pollicum; quae quidem est (in itinere observavi) communis Indorum statura.“ Es wäre somit hier das Maafs des das Herz einschliefsenden Mittelkörpers, nach Abzug aller Extremitäten, angegeben, insofern dieser eben als der Sitz der Seele gilt, wie er denn ja auch in den Brâhmaṇa durchweg direkt als âtman bezeichnet wird (s. oben p. 18 n.). — 33. Die angegebene Zahl 113680 (resp. 113180) Athemzüge für die Tagnacht, ergäbe blos circa 79 Athemzüge für die Minute! Anqu. indefs hat hier einen Zusatz (pag. 721), wonach es sich bei dieser Zahl darum handeln soll, dafs die fünf sogleich speciell erörterten prâṇa ein jeder täglich 21600 Mal (in Summa somit 108000 Mal) durch die sushumṇâ-Ader gehen (also nur 15 Mal in der Minute), während sie „in aliis venis 5180 vicibus [1]) actionem suam peragere censentur“. Der Textlaut giebt hierzu zwar keinen Anlafs: aber auch der Sarvadarçanasaṃgraha p. 175 berichtet in ähnlicher Weise, dafs die Zahl der Athemzüge, çvâsapraçvâsayoḥ, in einer Tagnacht 21600 beträgt. Eine andere dort ebenfalls angegebene Zahl (bei welcher 900 und 2600 als Faktoren erscheinen) ist mir nicht recht klar.

prâṇa âdyo hṛidi sthâne *a*pânas tu punar gude |
samâno nâbhideçe t*u* *u*dânaḥ kaṇṭham âçritaḥ || 34 ||

---

[1]) Anquetil hat ja nämlich blos 113180, nicht 113680.

vyânaḥ sarveshu càṅgeshu sadâ vyâvṛitya tishṭhati |
atha varṇâs tu pañcânâm prâṇâdînâm anukramât || 35 ||
raktavarṇamaṇiprakhyaḥ prâṇo vâyuḥ prakîrtitaḥ |
apânas tasya [1]) madhye [2]) *tu* indragopakasaṃnibhaḥ || 36 ||
samânas tasya madhye tu gokshîrasphaṭikaprabhaḥ [4]) |
âpâṇḍura [3]) udânas tu vyâno 'py arcisamaprabhaḥ || 37 ||

34. „prâṇa als erster im Herzen, der apâna im Hintern ruht, | im Nabelgebiet samâna, udâna nach der Kehle zieht: ||

35. in allen Gliedern der vyâna beständig durchziehend verweilt. | Nunmehr die Farben auch der fünf, prâṇa voran, der Reihe nach. ||

36. Einem rothfarbigen Juwel [5]) gleichend der prâṇa-Odem heifst: | mitten darin der apâna, der Coccinelle gleich [6]) an Farb': ||

37. in defs Mitte der samâna, von der Farbe des Milchkrystalls: | bläfslich [7]) aber der udâna, der vyâna gleicht der Feuerflamm'.“ ||

Nec mirum corporis ventorum naturam, locum, tam fuse explicari, etiam colorem tradi; cum e vento vita oriatur, eo servetur, et vento pran per cerebrum exeunte, homo moriens rursus in hunc mundum redire et ibi diversas transfigurationes subire non coactus, statim beatitate fruatur.

yasyaisha maṇḍalam bhittvâ mâruto yâti mûrdhani |
yatra-yatra mriyed vâpi na sa bhûyo 'bhijâyate na sa bhûyo 'bhijâyate || 38 ||

---

[1]) apânamasya Cod.
[2]) madhyam pr. m. [3]) apâ° Cod. [4]) sphuṭika Cod.
[5]) cum colore iakout (carbunculi). [6]) cum colore τοῦ bherbhouti.
[7]) ssandal-colore.

„Wenn dieser Odem den Hohlkreis durchbrechend aufsteigt in den Kopf[1]), | — wo immer der auch sterben mag, er nicht wieder geboren wird.“ ||

Pran cuiusvis, quod, e medio totius corporis, cerebrum ut aperuit, supervenit (illac exit), in qualibet terra quod moriatur, rursus is existentiam apparentem non sumit. — Zu maṇḍala s. v. 26. — mriyet ist eine ungewöhnliche Form, Passivum mit der Endung des Activs.

44. Baschkl. Vâshkala. Aus dem Ṛik, p. 366—71. Ein Capitel. Vergl. das über diese merkwürdige, sonst nirgendwo erwähnte Upan. bereits in den Ac. Vorl. p. 51 Bemerkte: der offenbar metrisch abgefaſste[2]) Text derselben hat sich leider noch immer nicht aufgefunden. Medhâtithi[3]), der Sohn des Kaṇva[3]), wird von Indra in Gestalt einer turma (militaris) mit Gewalt geraubt und zum Himmel entführt. Er befragt seinen Räuber während des Fluges, wer er sei (quisquis cum hac acri itione te videt non potest dicere, quod tu turma es (militaris): turmae aliae super terram gradiuntur: pes tuus ad terram non pervenit et pergit. Ulla persona cum hoc corpore ad mundos τοῦ supra non it, et tu cum ipso hoc corpore ad mundos τοῦ supra iens factus), wohin er ihn führe, weshalb er ihn seinem schlafenden Vater raube: er klagt sich selbst an, daſs er wohl im Dienste der Götter etwas versehen haben müsse, da dieselben diese seine Entführung gestatteten und ihn nicht befreiten. Indra antwortet ihm lächelnd und giebt sich ihm, in poetischer schwungvoller Darstellung, kund als

---

[1]) Beim Tode nämlich.

[2]) Am Schlusse heiſst es: absolutum fit Oupnekhat Baschkel, mantr e Rak Beid (desumptum).

[3]) Midhanatheh filium τοῦ Kabour, Anquetil. Die Punktirung ist bei t (n) und n (b) falsch gewesen und das v (von Kaṇva) ist für r verlesen.

den Allgott, sich in ausführlicher Weise mit dem All identificirend: „Weil du, o Medhâtithi! vormals: propter me multum mortificationem et tribulationem passus es, ad te, ideo ut ad verum pervenias, cum figura turmae (militaris) factus, veni. Cum via quâ verum obtinent, tu illam ut obtinueris, cum ipsa hac via ad verum Ens pervenias. Forma lucis ego sum: sine cessatione ego sum: sine vinculo (universalis) ego sum: et quidquid fuit et est et est futurum ego sum: ego quod (qui) ego sum, tu quod tu es, ego et tu, et tu et ego, intellige quod omne ego sum: in hoc ullam dubium non affer: primum tu purus (simplex, non compositus, nihil sciens) fuisti; nunc coctus (informatus, edoctus) fis: amplius illum dubium ne fac." — Die sonderbare turma (militaris) ist offenbar ein Mifsverständnifs Anquetil's. Der persische Text mufs ein Wort gehabt haben, welches sowohl diese Bedeutung hat, als dem indischen mesha, Widder, entspricht [1]). Offenbar nämlich liegt hier eine andere Form der bereits im ersten Bande dieser Studien p. 38 erörterten Legende aus dem Eingange des Shaḍvinça-Brahmaṇa vor, nach welcher Indra, in Gestalt eines mesha, den Medhâtithi Kâṇvyâyana geraubt haben soll: Medhâtithiṃ ha Kâṇvyâyanam mesho bhûtvâ jahâra [2]): und zwar ist dies eine Legende, deren erste Grundzüge bereits im Ṛik selbst (8, 2, 40), in einem der Tradition nach eben von Medh. Kâṇva selbst verfafsten Liede, er-

---

[1]) Nach Cowell's Mittheilung (diese Stud. 8, 480) hat das persische Manuskript der Calcutt. Bibl.: „at first: fauj, an army, but subsequently it has twice qŭc, a ram". Letzteres Wort wird in der Regel qûc oder qôc geschrieben, wo dann die Verwechselung (f und q, j und c) klar vorliegt.

[2]) Sâyaṇa zu Ṛik 8, 2, 40 pag. 311 citirt diese Stelle des Shaḍv. Br. mit Varianten; ebenso zu 1, 50, 1 pag. 466: und zwar lautet sie bei ihm: Medhâtithiṃ hi Kaṇvâyanim mesho bhûtvâjahâra zu 1, M. hi Kâṇvâyanim m. bhûtvodâjahâra zu 8.

wähnt werden: itthā́ dhī́vantam adrivaḥ Kâṇvám Médhyâtithim | meshó bhûtò 'bhí yánn áyaḥ ||

„Zu dem so recht andächtigen [1]) Kâṇva Medhyâtithi, heran, | als Widder tretend, Schleudrer! komm'." ||

wie dieselben denn auch in dem solennen Beinamen: medhâtither mesha, welchen Indra in der subrahmaṇyâ-Formel führt (s. eben das Shaḍv. Br. 1, 1, sowie Çatap. 3, 3, 4, 18. Taittir. Âr. 1, 12, 3) einen ihr Alter beglaubigenden Ausdruck finden. Ja, nach Sâyaṇa zu 1, 50, 1 wäre an diese Legende überall da zu denken, wo Indra im Ṛik als mesha bezeichnet wird, was indeſs wohl völlig verkehrt ist. Indra heiſst vielmehr einfach nur ganz ebenso mesha, wie er vṛishan, vṛishabha genannt wird, als Spender nämlich und Geber reicher Gaben. Es erzählt übrigens Sâyaṇa dabei seinerseits die Legende in anderer Form: zwar auch, daſs Indra in Widdergestalt zu Medhâtithi gekommen sei, aber nicht um ihn selbst, sondern um seinen soma zu rauben, zu trinken (Medhâtithiṃ yajamânam indro meshar̂upeṇâgatya tadîyaṃ somam papau, âgatya somam apahṛitavân). Auch dies ist offenbar nur eine Miſsdeutung der bildlichen Textsprache. Denn in Wirklichkeit enthält der obige Ṛik-Vers gar nichts weiter, als die Bitte, daſs Indra zum Kâṇva Medh. als Widder, d.i. mit recht reichen Spenden, kommen möge [2]). Wenn indessen die beiden letzten Worte desselben anders abgetheilt werden (nicht yann ayaḥ, sondern): yan nayaḥ, so erhalten wir eine Textform, die zu der Legende des Shaḍv. Br. (wo Sâyaṇa das jahâra durch ninâya erklärt) paſst, und die somit in der

---

[1]) s. Böhtlingk-Roth unter itthâ. [2]) oder, wenn wir mit Sây. des betonten Verbums áyaḥ wegen das Relativum aus v. 39 fortgelten lassen müſsten (was wohl aber nicht nöthig), den Bericht, daſs Indra so zu K. M. gekommen ist. Sây. übrigens erklärt ayaḥ durch das Causat. agamayaḥ, läſst sich dabei aber offenbar durch die von ihm citirte Legende des Shaḍv. Br. leiten.

That wohl auch als deren eigentliche Quelle zu betrachten sein wird, so dafs sich dieselbe hienach einfach als auf einem sprachlichen Mifsverstänenifs beruhend ergeben würde. — Die Aehnlichkeit dieser Form der Legende nun mit der griech. Sage vom Ganymedes, ist eine so auffällige, dafs ich schon früher nicht umhin gekonnt habe, darauf hinzuweisen. Ich möchte die Frage etwa so stellen: sollte es nicht möglich sein, dafs jenes Mifsverständnifs der alten Legende durch eine Bekanntschaft mit der griechischen Sage von Ganymedes (resp. ihrer etwaigen sonstigen orientalischen Grundform) mit beeinflufst worden ist? Bei unserer Vâshkala-Upan. hier tritt jene, ja eben auch auf den Klang der Namen sich erstreckende Aehnlichkeit noch weit stärker hervor, als im Shaḍv. Br., insofern es sich ja hier, wie bei Ganymed, um ein Hinaufholen des seinem Vater geraubten Jünglings in den Himmel handelt! Und wenn auch hier die Absicht Indra's eine weit edlere ist, als die des Jupiter, sein Wohlgefallen an dem Geraubten sich überhaupt gar nicht auf dessen körperliche Schönheit, sondern auf seine geistigen Vorzüge bezieht, so wird doch die Aehnlichkeit des Vorganges selbst dadurch nicht geschmälert. — Der umgekehrte Fall, die Annahme also, dafs etwa die homerische, ihrerseits freilich wohl nicht ursprünglich griechische, Sage vom Ganymedes aus Indien stamme, resp. eine Aneignung der Legende vom Raube des Kâṇva Medhâtithi sei, wird jedenfalls durch das soeben über die völlig secundäre Entstehung dieser letzteren Form der Legende Bemerkte völlig ausgeschlossen.

Das metrische Citat (in çloka), welches Sây. im Schol. zu Taittir. Âr. 10, 64 der Vâshkalaçâkhâ entlehnt, bezieht sich auf die Vorbedingungen der pravrajyâ (Bettelwander-

schaft), hat also mit unserer Upanishad nichts zu thun. Es lautet:

kuṭumbam putradârâṇç ca vedâṅgâni ca sarvaçaḥ | yajnân yajnopavîtaṃ ca tyaktvâ gûḍhaṃ caren muniḥ || (iti Bâshkalaçâkhâyâm âmananti).

45. Tschhakli. Nach Stenzler (ob. 2, 159) = Châgaleya? Aus dem Yajus p. 372—77. Ein Capitel. Wie die vorige, ist auch diese Up. einen annähernd alterthümlichen Charakter tragend. Leider ist weder ihr Text noch eigentlich auch ihr wahrer Name bis jetzt nachgewiesen. Stenzler's Vermuthung in Bezug auf letztern ist allerdings nicht unwahrscheinlich, vgl. über Chagalin, Châgaleyinas [1]) oben 3, 258. 259. Müller, Anc. S. Lit. pag. 370; auffällig bleibt indeſs doch, daſs sich sonst gar keine Spur einer Upan. gerade eines solchen Namens gefunden hat.

Den Inhalt bildet die Beantwortung der Frage über den Zusammenhang zwischen Körper und Seele, und zwar ist die Darstellung ganz im Brâhmaṇa-Stil gehalten. — Die Weisen an der Sarasvatî (super mare Seresti, quod circa urbem Thaniser est) geboten, da sie ein Opfer bringen wollten, Einem aus ihrer Mitte, sich zu entfernen, weil er der Sohn einer Sklavinn sei. Seine Frage: was in ihnen sei, während er es nicht habe, beantworteten sie damit, daſs sie Brâhmaṇa seien. „Nun aber, was in Euch ist das brahman? und was in mir ist nicht brahman." Sie antworteten ausweichend [2]): „Wer im Hause eines Brâhmaṇa geboren ist, des Werk der Brâhmaṇa thut, die im

---

[1]) Das sûtra der Châgaleyinas wird vom Comm. zu Çâṅkh. çr. 6, 1, 7 citirt: darin wird das Wort medha in der Schlachteformel des Opferthiers als Femin. (medhî) verwendet.

[2]) vgl. die ähnliche Darstellung in der Vajrasûcy-Upanishad.

Veda vorgeschriebenen Opfer verrichtet, der ist Brâhmaṇa.“ Da wies er sie auf einen Todten hin aus dem Geschlecht des Atri, der zu den Opfrern des Naimisha-Waldes (? in urbe Nimkehar) gehört hatte und nun am Gestade lag: der sei auch ein Brâhmaṇa, habe alle Opfer verrichtet: warum betrachteten sie diese Leiche nicht als einen der Ihrigen? wenn der Körper den Brâhmaṇa mache, proinde hunc etiam Brahman sciatis. Auf die Antwort Jener: sie wüſsten nicht, quae res ex hoc mortuo ivit, quod hunc Brahman nunc non dicimus, frug er weiter: der Todte habe doch zu den Naimishîya gehört et omnes scientias sciebat et opera omnia faciebat. Illa scientia ejus, quid fuit? Beschämt gestanden Jene ihre Unwissenheit und baten ihn, sie als seine Schüler darüber zu belehren. Da lachte er und sagte: vos modum vestrum praetergredimini: defectuosus (vilis) magnos nobiles quomodo discipulos suos faciat? Nun, entgegneten sie, wenn er sie nicht zu Schülern annehmen wolle, so möge er doch ihnen den richtigen Weg zeigen, auf dem sie zur Erkenntniſs gelangen könnten. Da wies er sie an die Weisen in Kherkhit (Kurukshetra?), welche similes parvulis annis (infantibus vitam) transigunt [hiemit sind wohl die Vâlakhilya gemeint?]. Sie machten sich auch insgesammt auf dahin und trugen diesen ihre Bitte um Belehrung vor. Ziemlich schnöde aufgenommen — vos magni estis et veteres annis (provecti aetate) estis et scientes estis et (librum) Beid scitis: et in hac urbe etiam vetus anno et scius et magnus et *τοῦ* Beid scius sint: et domos magnus habent: quare ante illos non venistis et ante nos venistis? — erhielten sie den Bescheid, daſs sie zunächst erst ein Jahr lang in ihrem Dienst (servitio) zu bleiben hätten: dann sollten sie Belehrung erhalten. Als

das Jahr um, nahmen ihre Lehrer sie bei der Hand, führten sie an den Weg und zeigten ihnen einen Wagen. In sokratischer Dialogform knüpft sich daran die Belehrung durch das Gleichnifs: „der Wagenlenker sei die Seele, der Wagen der Körper, die Rosse die Sinne, die Stricke die Muskeln, das Holz die Knochen, die Wagenschmiere das Blut etc. Wie der Wagen aufhöre zu gehen, sobald der Wagenlenker ihn verlassen, so der Körper ohne Seele: von ihr verlassen, sei er Leichnam: proinde vile corpus est et nobilis anima." Da küfsten sie ihren Lehrern dankbar die Füfse: nos ante vos ambas manus ut ligavimus stantes sumus. — Hiemit ist die Erzählung zu Ende. Es knüpft sich daran aber sofort die Angabe, dafs der Weise Tschhakli diese Legende berichtet habe und: hoc (das Folgende) mantrhaï τοῦ Beid (tum) pronunciavit, worauf dann diese seine metrische Wiederholung der obigen Lehre folgt: wie der Wagen ohne Wagenlenker nichts nütze sei, ipso hoc modo totum corpus cum utensilibus et instrumentis suis, e τῷ separatam esse unam animam, nullius actionis et vanum est: etsi tota familia mortuum lapsum videt et planctum facit, nullum ei commodum praestare possunt.

Was den Eingang unserer Upanishad betrifft, so habe ich bereits oben 2, 311. 312 auf eine entsprechende Legende im Ait. Br. 2, 18. Çâñkh. Br. 12, 3 hingewiesen, dieselbe resp. in ihrem Wortlaute aufgeführt. Wir begegnen ähnlichen Angaben auch sonst noch mehrfach in den Br. So wird z. B. im Pañcav. Br. 14, 6, 6 von einem Streit zwischen den beiden Kaṇviden (Kâṇvyau) Vatsa und Medhâtithi berichtet, von denen der Letztere dem Ersteren vorwarf, er sei kein brâhmaṇa, weil der Sohn eines Çûdra-Weibes. Da schlug ihm Vatsa die Feuerprobe darüber vor (ṛitenâ 'gnim vya-

yâva, Mâdh. viçeshena gachâva praviçâva), wer von ihnen Beiden brahman-kundiger (brahmîyân) sei. Mit dem vâtsam (sâman) unterzog er sich derselben (vâtsena Vatso vyait, Mâdh. agnim prâviçat) und es ward ihm kein Haar gekrümmt (tasya na loma canaushat): wie es dem Medhâtithi erging, der das maidhâtitham (sâman) verwendete, wird nicht berichtet [1]. — Ueber die Belehrung von fünf weisen Brâhmanen durch Açvapati, den Kekaya-König, im Çatap. Brâhm. 10, 6, 1, 1ff. und in der Chândogyopan. 7, 11—24, s. diese Stud. 1, 179. 265, und über die Belehrung des Driptabâlâki Gârgya durch Ajâtaçatru den Kâçi-König Çatap. 14, 5, 1, 1ff. Kaushît. Upan. 4, 1, oben 1, 212. 419—20. Während Ajâtaçatru es ablehnt, dafs Gârgya sich ihm als Schüler nahe: pratilomam vai tad yad brâhmaṇaḥ kshatriyam upeyât, und dem Fragenden seine Lehre auch ohne dergl. Förmlichkeit mittheilt, erläfst Açvapati seinen Schülern dieselbe nicht, und auch der Pañcâla-König Pravâhaṇa verlangt dieselbe (Çatap. 14, 9, 1, 10. Chândogyp. 7, 3—10) von dem ihn um Belehrung angehenden Gautama Âruṇi. Pravâhaṇa erscheint auch noch in einer andern Legende der Chândogyop. 3, 8 (s. diese Stud. 1, 193. 255) als Lehrer zweier Brâhmaṇen. Alle diese die Hoheit des Wissens über die Geburt darstellenden Legenden [2]) sind offenbar alterthümliche, aus dem Leben gegriffene Stoffe, trefflich geeig-

---

[1]) Im Pañc. 8, 5, 11 wird wenigstens von der Ausstofsung eines sattra-Mitgliedes in die Wüste vermuthlich auf gleichen Grund hin, berichtet: Çyâvâçvam Ârcanânasam sattram âsinam dhanvo 'davahant, sa etat sâmâ 'paçyat, tena vṛishṭim asṛijata, tato vai sa pratyatishṭhat, tato gâtum avindata |

[2]) Hieher gehört auch etwa die Legende vom Jânaçruti Pautrâyaṇa in der Chândogyop., worin derselbe vom Sayugvan Rayikva (Raikva) als Çûdra bezeichnet und dennoch schliefslich mit der saṃvargavidyâ betraut wird. Das Vedântasûtram freilich (1, 3. 34. 35) sucht dies wegzuerklären: ebenso natürlich Çaṃkara dazu pag. 318. 19 und zur Chândogyop. p. 241. 42. 44 (ed. Roer, pag. 68 der Uebers. von Râjendra-Lâla-Mitra).

net zur Verwendung für die dem gleichen Streben huldigenden Upanishad. Ihren Gipfelpunkt erreichen dieselben einmal in den Legenden von der weisen Gârgî Vâcaknavî, also einer Frau, die sogar den Yâjnavalkya in Verlegenheit brachte (s. diese Stud. 1, 84), und sodann in jener Legende des Pañcavinçabr. 13, 3, 24 (s. Manu 2, 151 ff.) von dem mantra-Verf. Çiçu Âñgirasa, der seine eigenen väterlichen Verwandten, die aber nicht mantrakṛit waren, mit „Söhnchen" anredete, und auf ihren Vorwurf des adharma sich auf seine Würde als mantrakṛit berief, wie denn auch die Götter, an deren Ausspruch Jene appellirten, zu seinen Gunsten entschieden: Çiçur vâ Âñgiraso 'mantrakṛitâm mantrakṛid âsît, sa pitṛîn putrakâ ity âmantrayata | tam pitaro 'bruvann, adharmaṃ karoshi yo naḥ pitrînt sataḥ putrakâ ity âmantrayasa iti | so 'bravîd, ahaṃ vâva pitâ 'smi yo mantrakṛid asmîti | te deveshv apṛichanta, te devâ abruvann: esha vâva pitâ yo mantrakṛid iti | tad vai sa udajayat. | Vgl. hiezu auch den schönen Spruch Vs. 32, 9 mit dem Schlusse: yas tâni veda sa pituh pitâ 'sat (Ath. 2, 1, 2. Taitt. Âr. 10, 1, 3), sowie den Spruch des Indra im Kâṭhaka, diese Stud. 3, 462.

Der Vergleich des Leibes mit einem Wagen, der Seele mit einem Wagenlenker findet sich noch sonst in den Upanishad wieder, z. B. in der Kâṭhaka Up. 1, 3, 3—6 (diese Stud. 2, 205), Çaṃkara zu Vedântas. p. 337. 638.

46. Tark. Târaka. Aus dem Atharvan p. 378—79. Ein Capitel. Der Text liegt nicht direkt unter diesem Namen vor: auch wird die Up. nirgendwo sonst erwähnt, falls nicht etwa die târasârop., die 91ste in Elliot's Liste (s. oben 3, 325), heranzuziehen ist. Sie findet sich aber fast völlig identisch, obschon allerdings mit einigen entsprechen-

den Zuthaten, als §. 2 der Râmottaratâpanîyopanishad wieder, so dafs wir ihren Text, nach Abzug dieser letzteren, wohl ohne Weiteres von dort, wo sie offenbar eine sekundäre Verwendung gefunden hat, direkt wieder herzustellen im Stande sind. Ich verweise hierfür auf meine Abhandlung über diese Up. p. 333—7. — Den Inhalt bildet die Belehrung des Bharadvâja durch Yâjnavalkya über die aus allen Schrecken des saṃsâra rettende, ans andere Ufer hinüberführende Kraft des heiligen Lautes om, ganz nach Art der Atharvaçikhâ (s. diese Studien 2, 55). Er besteht aus sechs Theilen, den drei Lauten a, u, m nämlich, sodann der halben mâtrâ, welche über deren drei mâtrâ hinausgeht, fünftens dem Punkt (vindu) darüber, und sechstens dessen Klange nâda. Die richtige Kenntnifs desselben als identisch mit Brahman selbst entsühnt von allen Sünden, sogar vom Brâhmaṇa-Mord, der Embryotödtung etc. Der Kundige überschreitet die Welt, überschreitet Alles, geht in das Ewige, avimukta (s. ob. 2, 14. 73—77), ein, wird grofs, erlangt die Unsterblichkeit." Dieser letztere Ausdruck ist von besonderem Interesse: danach wird somit das Aufgehen in brahman ausdrücklich als ein ewiges Leben betrachtet. Nach dem schol. zu Râm. bezieht sich das Eingehen in das avimuktam auf die durch Erkenntnifs der Einheit der Allseele mit der Einzelseele schon bei Lebzeiten zu erreichende Erlösung (jîvanmukti), die Unsterblichkeit dagegen auf die körperlose Erlösung (videhamukti), das völlige Aufgehen in der Allseele. Die Bezeichnung des letzteren nun als „Unsterblichkeit" erscheint fast als eine Annäherung an die Wünsche und Vorstellungen des Volks. (Auch das Vedântas. schliefst ja übrigens mit einer ähnlichen Lohnverheifsung, des videhakaival-

yam nämlich (= der videhamukti) für den, welcher das brahman als nirguṇa „völlig absolut" erkennt, und der brahmalokasthiti für den, welchem es immer noch als saguṇa „mit Attributen behaftet" erscheint.)

47. Arkhi. Ârsheya(?). Aus dem Atharvan pag. 380—86. Ein Capitel. Liegt im Texte nicht vor und wird nirgendwo sonst erwähnt. Verhandlungen einer Brâhmaṇen-Versammlung über das Wesen des brahman, in alterthümlicher Weise. Viçvâmitra, Jamadagni, Bharadvâja, Gautama, Vasishṭha nehmen nach der Reihe das Wort, je immer der Folgende gegen den Vorhergehenden, dessen Darstellung mit grofser Animosität als ungenügend bezeichnend. Viçvâmitra erklärt illud quod in terra et coelo est für das brahman. Jamadagni entgegnet, dies sei nicht das brahman selbst, nur ein vergänglicher Theil desselben. Seine eigene Erklärung des brahman, als dessen, worin Himmel und Erde sich befinden, möge man es âkâça oder wie sonst nennen, weist Bharadvâja wegen der damit gegebenen Beschränkung auf die Innerweltlichkeit zurück, und findet das Brahman vielmehr im Sonnenlicht. Aber, wirft Gautama ein, dies sei ja auch nur ein Theil des brahman, dessen Geboten folgend. Wenn er dann seinerseits den Blitz als das brahman bezeichnet, so wird er dafür von Vasishṭha scharf angelassen. Des Letzteren eigene Erklärung des brahman geht dahin, dafs es das Undefinirbare sei, de quo non possunt dicere, hoc et illud est, der âtman, endlos, alterlos, ohne Diesseit und Jenseit, nicht aufsen, nicht innen, allwissend, reines Licht, ohne Hunger und Durst, alles in sich absorbirend, König des Alls etc. Er beruft sich dafür auf die „nati (posteri) τοῦ K'hak" (var. l. Kapl, d. i. Kapila!?), welche wegen der Auffindung

dieser Erklärung dem Vaiçvânara (Beischvantr), Feuer, ihre Verehrung dargebracht hätten. Als Eigenname dieses âtman nennt er Andri, d. i. indra (! vergl. oben pag. 39 und unten pag. 53). Diese Erklärung des Vasishṭha fand den Beifall der Anwesenden und sie wurden seine Schüler. — Die Upanishad schliefst offenbar mit den Worten: agnaye nama (humilis submissio), indrâya namaḥ, prajâpataye namo, brahmaṇe namaḥ.

48. Pranou. Praṇava [1]). Aus dem Atharvan, pag. 387—402. Drei Capitel (brâhmaṇa genannt!). Ebenfalls im Texte nicht vorliegend, noch irgendwo sonst erwähnt. — Das erste „Brâhmaṇa" handelt von den Bestandtheilen und der Hoheit des Wortes om, eben des praṇava. Das brahman liefs den brahman aus einer Lotusblume hervorgehen. Kaum geboren dachte dieser nach über das om und dessen Theile. Das a entspricht der Erde, dem Feuer, den Pflanzen, dem Ṛigveda, der Formel bhûr, der gâyatrî, dem trivṛitstoma, dem Osten, den beiden Frühlingsmonaten, der Sprache und der Zunge: das u, das m und die vierte halbe mâtrâ, fünftens der nasalische Klang stehen in gleicher Weise den entsprechenden Welten, Göttern, Veda, Metra etc. gegenüber, wie sich dieselben ja in ähnlicher Gruppirung oft genug sonst noch, von den drei Yajus-Texten abwärts, aufgezählt finden: als vierte Gottheit (nach agni vâyu sûrya) der Mond, als vierter loka das Wasser, als fünfter Veda „et responsiones et quaestiones (libri) Beid [2]); et mantrhaï magna; et Oupnekhata; et praeceptum (vel) prohibitum (libro) Beid": die Reihenfolge der

[1]) s. diese Stud. 2, 394. 3, 326, während ich 1, 249. 285 Pranou irrig mit der Prâṇa resp. Prâṇâgnihotra-Up. identificirt hatte.

[2]) wohl vâkovâkyam?

Metra ist: (gâyatrî) trishṭubh, jagatî, anushṭubh, bṛihatî. — Der praṇava ist das brahman selbst, der Samen des Veda: ist am Anfang und Ende aller Sprüche zu recitiren etc. Welcher Brâhmaṇa irgend etwas wünscht, der möge drei Tage lange „paupertatem" (wohl brahmacaryam?) üben, und auf Stroh mit dem Gesicht nach Osten sitzend täglich tausend Mal in seinem Herzen des praṇava gedenken, so wird ihm Alles zu Theil, was er begehren mag. — Das zweite „Brâhmaṇa" (pag. 391—2) giebt eine Legende, in welcher der Praṇava geradezu personificirt auftritt. Als die Asura Indra's Stadt Soudha (? ob Sobha? vergl. diese Stud. 2, 38 n.) bestürmten, erschauten die in Angst versetzten Götter „filium magnum Creatoris quod Oum est" und baten ihn um Hülfe. Er gewährte sie ihnen, aber nur unter der Bedingung, dafs die Veda-Leser den Veda nicht lesen dürften, ohne zuvor ihn ausgesprochen zu haben, und dafs, falls sie dies versäumten, der Veda ihnen nichts helfen solle. Idcirco in omnibus actionibus τὸ Pranou oportet pronuntiare: quisquis hoc Pranou non scit, nihil agere potest. — Im dritten „Brâhmaṇa" beantwortet Prajâpati sechsunddreifsig an ihn über die Natur und das Wesen des „oum" gerichtete Fragen. Anquetil bemerkt hiezu (pag. 394): haec τοῦ Oum seu Pranou, magni Creatoris filii, Dei nominis, pronunciationis et efficaciae expositio, conferri potest cum Hebraeorum super tetragmate, nomine Jehova, praecipuo Cabbalae practicae Judaeorum praesidio, commentariis (Johan. Christoph Wolfii Bibliothecae Hebraicae 1715—1733, vol. II, p. 1215)." Es sind in diese Darstellung auch einige Legenden verflochten. So heifst es zunächst auf pag. 396: e recentibus in regno τοῦ Kanoudj doctus, facundus Anheh(?) nomen habebat: .. a rekheshi-

rân illius temporis petiit quod quaenam ratio τοῦ pronunciare τὸ Pranou est; und auf pag. 398 wird berichtet, dafs nach dem Verlauf des Satyayuga und der Tretâ bei Beginn des Dvâpara yuga verschiedene Weisen, in Unsicherheit darüber, wie bei mangelndem Verständnifs der drei Veda die Frucht des Opfers zu wahren sei, sich um Belehrung an Atharvan gewendet hatten. Seine Auskunft ging dahin, dafs durch die Aussprache des Wortes „oum" am Beginn eines Veda-Textes derselbe in seiner Wirksamkeit geschützt werde. Daran knüpft sich eine Wiederholung der Angaben des ersten Capitels, dafs die 3½ Laute des oum den vier Veda, den vier Göttern agni, vâyu, sûrya, candra, den vier Metren gâyatrî, trishṭubh, jagatî, anushṭubh, den vier Welten Erde, Luft, Himmel, Wasser entsprechen. Wegen der Identification der letzten halben mâtrâ mit dem Wasser und dem Atharvaveda hat Vyâsa, heifst es weiter, verordnet, dafs am letzten Tage des (Regenmonates) çrâvaṇa, quoad, a sciente (librum) Athrban Beid, opus quod determinatum est, discant, oportet quod ullum (librum) Beid non legant [1]): und hieran knüpft sich nun eine Erhebung des Atharva-Veda über die übrigen drei Veda. Während der Sâma-Veda, der unter diesen der hervorragendste sei [2]), doch nur cum derelictione voluptatis et (cum) selouk (d. i. tapas) legenti fructum largitur, trägt das Studium des Atharvan Frucht auch ohne selouk und derelictione voluptatis (eine in einer Upanishad etwas kuriose Empfehlung!). Denn wer ihn kennt, kennt auch die andern drei, die in ihm mit inbegriffen sind. Die Kenntnifs des Praṇava, der den Anfang des Atharva-Veda

[1]) vgl. Naksh. 2, 338. 9. [2]) s. diese Stud. 8, 233.

bildet, vermittelt das Verständnifs der Einheit des jîvâtman und des âtman. — Quisquis has quaestiones (et responsiones) bene verificatas ostendit, is omniscius fiat sciens omnes quaestiones et responsiones efficitur.

49. Schavank (Savank). Çaunaka (?). Aus dem Atharvan, pag. 403—11. Ein Capitel. Ebenfalls weder im Texte vorliegend, noch irgendwo sonst erwähnt. Eine am Schlufs auf den Schavank rekheshir zurückgeführte Darstellung der Hoheit des Praṇava in alterthümlichem, mythischem Gewande. Die Asura erlangten dreimal, beim Früh-, Mittag- und Abendopfer den Sieg über die Götter dadurch, dafs sie die je mit dem Opfer beschäftigten Weisen der vasu, rudra und âditya dabei überfielen, und, von den Erschreckten je mit einigen Tropfen Opferschmalz, Wasser und resp. Opfergrashalmen abgefunden, mit Hülfe dieser Dinge eben die Oberhand in dem darauf folgenden Kampfe mit den Göttern erhielten. Indra indessen entrifs ihnen immer wieder den Sieg durch die drei Metra gâyatrî, trishṭubh, jagatî, die er, da sie allein sich nicht getrauten, je in Begleitung resp. unter Voranstellung des Praṇava gegen die Asura absandte, so zwar, dafs diese zuletzt nicht wieder im Stande waren sich zu sammeln. Der Praṇava seinerseits nun gewährte seine Hülfe stets nur je unter einer Bedingung [1]), das erste Mal z. B. unter der, dafs fortab in omni actione exordium a me fecerint, und es knüpfen sich hieran nun die höchsten Lobpreisungen für ihn: er wird mit indra selbst identisch genannt, alle Veda, alle Opferwerke enthaltend etc. Insbesondere wird die den

[1]) mihi ex hoc auxilio (τοῖς) Fereshteha quid emolumenti est perventurum?

Schlufs bildende halbe mâtrâ verherrlicht, als: vis et semen et lux et *τὸ* sine cessatione et *τὸ* sine defectu, omne ipsum illud est. Als Bekräftigung werden zwei Veda-Sprüche (in mantr alio *τοῦ* Beid etiam memoratum est) herangezogen. Nach dem ersten hat der Praṇava vier Hörner (die 3½ mâtrâ), drei Füfse (a, u, m), zwei Köpfe (a+u, als eins gesprochen = o, und m mit dem nasalischen Nachklang als eins gesprochen), sieben Hände (die sieben svara), ist dreifach gebunden (mit den drei Göttern, drei Feuern, drei Welten, drei Veda) etc. Nach dem zweiten ist Indra der gewaltige Herr aller Götter, der Praṇava aber mit Indra identisch.

50. **Nersingheh Atma.** Nṛisiṅha. Aus dem Atharvan, pag. 412—54. Neun Capitel, khaṇḍa genannt. Es entspricht dieses Stück nur dem zweiten Theile der nṛisiṅhatâpanîyopanishad, wie sich denn in der That auch nur dieser zweite Theil, Bergstedt's Abschrift wenigstens zufolge, aus welcher (s. oben 1, 301) meine Copie genommen ist, unter den in E. I. H. 1726 (= I) enthaltenen Upan. vorfindet. Die hiesige Handschrift (Chambers 258 = A) enthält dagegen beide Theile, und zwar wird der erste darin seinerseits in fünf einzelne „upanishad“ zertheilt, mit in summa 26 (7+5+2+3+9) Unterabtheilungen. Nach Colebrooke 1, 5 nehmen die sechs „Upanishad“ der beiden Theile die 29ste bis 34ste Stelle in der solennen Reihe der 52 Atharva-Upanishad ein [1]).

Beide Theile sind trotz mannichfacher Beziehungen

---

[1]) In A ist die erste Upanishad des pûrva-Theiles mit der Zahl 28(!), die vierte mit 36(!), die fünfte richtig mit 33 markirt. Die zweite und dritte sind ohne dergl. Marke und auch am Schlusse des uttara-Theiles findet sich keine dergl. vor.

und sogar einzelner ganz identischer Stellen dem Inhalte nach völlig von einander getrennt. Da sie indessen denn doch einmal zu einander gerechnet werden, so ergänze ich hier Anquetil's Defekt und gebe beide Theile zusammen. — Die grofse Differenz derselben von einander liegt klar vor Augen. Das pûrvatâpanîyam [1]) ist rein exoterisch, hat es nur mit der Glaubensformel einer Sekte zu thun, welche als höchsten Ausdruck, erhabenste Form der Gottheit die nṛisiṅha-Form Vishṇu's feiert, und steht im Wesentlichen auf dem Standpunkt der yoga-Lehre. Das uttaratâpanîyam dagegen ist rein esoterisch, hat es nur mit der Identität der Allseele, des höchsten âtman, resp. brahman, mit dem All, insbesondere unter dem Bilde ihrer Identität mit der heiligen Formel om, deren einzelne Theile ihrerseits als das All in sich schliefsend dargestellt werden, zu thun, und steht im Wesentlichen auf dem Standpunkt der Vedânta-Lehre. Das nṛisiṅha-Credo, resp. die Identificirung des höchsten brahman mit dem nṛisiṅha der Sekte, durchzieht allerdings auch das uttara-tâpanîyam, doch mehr als ein Beiwerk und Ausputz, beigegeben, um demselben die Stellung als Ausdruck der Geheimlehre der Sekte zu sichern.

Dafs das uttaratâpanîyam später abgefafst ist als das pûrvatâpanîyam, wird wohl schon eben durch seine Stellung als zweiter Theil angedeutet [2]), bewiesen aber, oder wenigstens in hohem Grade wahrscheinlich gemacht, durch mehrere specielle Gründe. So zunächst durch den Um-

---

[1]) über diesen Namen s. das im Eingange meiner Abhandl. über die Râmatâp. Up. p. 271 Bemerkte.

[2]) zum wenigsten das Gegentheil dadurch wohl a priori definitiv ausgeschlossen.

stand, dafs das pûrvatâpanîyam sich vielfach, oft freilich in höchst ungeeigneter, mifsverständlicher Weise, mit allerlei Reminiscenzen aus dem Veda —, insbesondere aus dem Taittirya-Yajus, resp. dem Taitt. Âraṇyaka, dem es mehrere Stellen ganz entlehnt hat [1]) — ausputzt und verbrämt, womit jedenfalls, wieviel Gewicht man auch auf die Absichtlichkeit dieses Verfahrens legen mag, denn doch auch immerhin eine gewisse zeitliche Annäherung an die letzten Ausläufer des Veda gegeben scheint [2]). Im uttaratâp. dagegen ist von dergl. Angaben, resp. einem Streben nach Beglaubigung durch den Veda, nichts mehr zu finden: denn die wenigen Fälle, in denen der Ausdruck darin anscheinend Reminiscenzen aus dem Bṛihad-Âraṇyaka enthält (s. 2, 8. 14. 6, 8), betreffen Wörter, welche in die Terminologie der Vedânta-Lehre überhaupt Eingang gefunden haben, und brauchen daher hier nicht direkt als dergl. Reminiscenzen aufgefafst zu werden. Auch die Citate, welche das pûrvatâp. als solche enthält, und durch ṛicâ 'bhyuktam (4, 2, 4. 5, 2, 10. 9, 9), ṛishiṇoktam 3, 1, 9. 2, 3, tasyaishâ bhavati 1, 1, 6, tad eshâ 'bhyuktâ 1, 1, 2 aufführt, sind wirkliche vedische Citate: diejenigen dagegen, welche das uttaratâpan. durch tad etau çlokau bhavataḥ 4, 7. tad esha çlokaḥ 6, 10. 7, 16. 9, 33 anführt, sind versus memoriales mystisch-sektarischen Ursprungs. — Von besonderer Bedeutung sodann ist der Umstand, dafs einige Stücke der Darstellung, welche

---

[1]) s. das zu 1, 1, 1—8. 5. 6. 4, 5. 6, 1. 7, 1. 2. 2, 5, 1—11. 3, 2, 1. 4, 2. 1. 2. 6. 10. 5, 8, 2. 9, 1—7 Bemerkte. In 1, 6, 1 wird die nṛisiṅha-Lehre geradezu als aus dem Yajurveda zu lernen (yajurvedavâcyaḥ), und in 4, 2, 1 ein Beiwerk des nṛisiṅha-Credo, das in der That im Taitt. Âr. sich findet, als yâjushî bezeichnet.

[2]) Hiebei sind denn auch wohl die mehrfachen sprachlichen und sonstigen Beziehungen, welche zur maitrâyaṇi-Upan., sowie zu den Atharvapariçishṭa bestehen, geltend zu machen.

in beiden Theilen sich vorfinden (so pûrv. 2, 2 und 4, 1 in utt. §. 3 und §. 1), in dem ersten Theile diejenige Gestalt zeigen, welche als die ursprüngliche erscheint, resp. sich auch anderweitig, in der Atharvaçikhop. und der Mâṇḍûkyop. nämlich, nachweisen läfst, während sie im zweiten Theile mit Zusätzen verbrämt sind, deren secundärer Charakter klar am Tage liegt. — Endlich könnte auch etwa noch geltend gemacht werden, dafs das pûrvatâp. (s. zu 3, 1, 1) den Vocativ von bhagavant in der älteren Form bhagavas verwendet, während das uttaratâp. die secundäre Form bhagavan gebraucht: es finden sich indessen theils beide Formen anderweitig (im Çatap. Br.) geradezu neben einander vor, so dafs auf die gröfsere Alterthümlichkeit der einen jedenfalls nicht gerade grofses Gewicht zu legen ist, theils könnte man auch allenfalls für das pûrvatâp., seiner Neigung zu vedischen Anklängen gemäfs [1]), absichtliche Verwendung der obsoleteren Form annehmen, womit dann natürlich dieselbe nur in soweit chronologische Tragkraft hätte, in wie weit eine dergl. jener Neigung selbst überhaupt beizumessen sein wird.

Mit der aus dem Angegebenen in der That wohl genügend erhellenden Posteriorität des zweiten Theiles nach dem ersten Theile ist denn aber freilich noch nicht viel gewonnen, und wenden wir uns daher nunmehr zur Aufsuchung derjenigen Data in dem Inhalt der Upan., welche für die Bestimmung ihrer Abfassungszeit überhaupt irgend von Bedeutung erscheinen.

Bei der grofsen Verschiedenheit des Gegenstandes so-

[1]) der wohl auch die mehrfache Verwendung des Wortes brahmavâdinas zuzuschreiben ist (s. 2, 5, 10. 3, 6. 3, 1, 5), sowie der Gebrauch von vai statt hi.

wohl, wie der Darstellung — welche letztere im pûrvatâp. weit klarer und einfacher ist, während das uttaratâp. sich theils in vielfachen Ellipsen und Sprüngen, theils in ungemessener Häufung von Beiwörtern und Appositionen gefällt — sind im Ganzen nur wenige sprachliche und sonstige Berührungspunkte zwischen beiden Theilen vorhanden. Der wichtigste jedenfalls ist die gemeinsame Nennung der Göttertrias: brahman, vishṇu, rudra[1]), resp. deren Unterordnung unter den als nṛisiṅha verherrlichten Allgeist. Der dritte Name der Trias erscheint dabei in wechselnder Gestalt: neben der offenbar ältesten Form rudra nämlich pûrv. 2, 2, 3. 5, 3, 3 (9, 5). utt. 3, 4. 11. 14., erscheint auch maheçvara pûrvat. 4, 3, 3, 5, 2, 9., îçâna utt. 9, 10 (wo die abweichende Reihenfolge: vishṇu, îçâna, brahman), çiva utt. 9, 5. — Sodann ist aus der gemeinsamen Darstellung im pûrvatâp. 2, 2, 4. utt. 3, 5 (welche ihrerseits übrigens vermuthlich älterer Quelle entlehnt ist) die Nennung des agni saṃvartaka, des weltzerstörenden Feuers, als des vierten Complements der Trias, resp. somit die Vorstellung von periodisch wiederkehrenden Weltzerstörungen durch Feuer (vgl. im uttaratâp. auch noch 2, 9. 7, 13) hervorzuheben. — Endlich ist zu bemerken, daſs die Legende von der Tödtung des Hiraṇyakaçipu durch die Mannlöwenform Vishṇu's von beiden Theilen der Upanishad völlig ignorirt wird.

Was sodann die aus dem Sprachgut und Vorstellungskreis beider Theile je für einen jeden allein von chronolo-

---

[1]) vergl. Maitrây. Up. 6, 5, 8. 26. 5, 1. 2., an welcher letzteren Stelle (Cowell p. 73. 74) rudra als tâmaso 'ṅçaḥ des prajâpati, brahman als dessen râjaso 'ṅçaḥ, und vishṇu als sâttviko 'ṅçaḥ desselben bezeichnet ist (vgl. Anqu. zu uttaratâp. 9, 5), wie denn Vishṇu auch ib. 6, 13 (bhagavato vishṇoḥ) und 23 (vishṇusaṃjnitam) geradezu als höchstes brahman verherrlicht wird.

gischer Tragweite erscheinenden Data betrifft, so ist etwa Folgendes herauszuheben.

Das pûrvatâp. bezeichnet das nṛisiṅha-Credo als die einzige „Thür zur Erlösung“ während des kali (1, 5, 7), als einziges Rettungsmittel aus dem Weltkreislauf, saṃsâra (1, 5, 5. 2, 1, 1. 2), direkt zum sichtbaren Erschauen der Gottheit (1, 5, 6), resp. Gottes (4, 3, 37. 38) führend, das bloſse Denken an welchen schon von denen, die an ihn glauben (svabhaktânâm), Tod und Abertod abwendet. Neben resp. unter dem, so in rein monotheistischer Weise verehrten nṛisiṅha, nṛikesari erscheinen auſser der trimûrti-Trias (s. ob.) auch deren Frauen: sarasvatî, çrî, gaurî (4, 3, 8—10). Von den 1, 6, 1 aufgeführten Namen kṛishṇapiṅgala, ûrdhvareta, virûpâksha, çaṃkara, nîlalohita, pinâkin sind die ersten drei in ihrer vorliegenden Zusammenstellung allerdings dem Taitt. Âr. entlehnt, somit zunächst nur für dieses beweiskräftig: indessen theils ihre hiesige Gruppirung mit den drei folgenden Namen, theils die Verwendung aller sechs Namen als Beiwörter nṛisiṅha's ist auch für unsere Upanishad von Bedeutung, insofern nämlich darin offenbar die Absicht sich kundgiebt, die Ehrennamen Çiva's der nṛisiṅha-Sekte einzuverleiben [1]), resp. das

---

[1]) ähnlich wie der Name amvikâ 3, 1, 9 der lakshmî zugetheilt wird. Wenn letztere daselbst auch mit der avidyâ gleichgesetzt wird, so ist hiebei die Absicht offenbar dieselbe, die uns 3, 1, 3 entgegentritt, wo es sich nämlich darum handelt, eine Verschmelzung der yoga-Doktrin von der çakti des nṛisiṅha mit der Vedânta-Lehre von der mâyâ herzustellen: ähnlich wie 4, 3, 6—7. 11. 12 neben den drei Göttern des Trimûrti und ihren drei Frauen auch noch der purusha und die prakṛiti der Sâṃkhya-Lehre, der içvara und die avidyâ der Yoga-Lehre als Formen des nṛisiṅha aufgezählt werden. — Als Namen der Gemahlinn Vishṇu's kennt unser Text noch an der leider sehr verderbten Stelle 3, 1, 9 die Namen çri, lakshmi, omalâ(?), go(?) und indrasenâ(?), und in 4, 2, 6 auſser lakshmi die Namen mahâlakshmi und kâlakarṇi (welches letztere Wort sonst umgekehrt als Name des Unglücks zu erscheinen pflegt!).

Bestehen çiva-itischen Kultes erhärtet wird. Es erhellt dies übrigens ja auch aus der polemischen Erwähnung des rudrajapa in 5, 9, 5, womit sich die damalige Verwendung der Çatarudriya Up. als çiva-itischer Sektentext bekundet. Neben ihr steht daselbst die Nennung der Atharvaçikhâ und zwar vermuthlich als des heiligen Textes einer den brahman verehrenden Sekte. Nehmen wir dazu noch die aus 5, 2, 4. 5 erhellende sektarische Verehrung des nârâyaṇa und vâsudeva, so ergiebt sich für unsere Up. jedenfalls eine Zeit, in welcher das indische Sektenwesen bereits in reicher Blüthe stand. Hiefür treten denn auch noch die in 2, 3, 8 vorliegenden, an das Tantra-Ritual erinnernden Formeln ein, sowie die dazu in Einklang stehenden Angaben über die Diagrammenform, in welcher das nṛis.-Credo, behufs seiner Verwendung als Amulett, niederzuschreiben ist (5, 2, 1ff.), bei welcher Gelegenheit denn auch die bis jetzt erste Erwähnung des Namens mâtṛikâ zur Bezeichnung der Buchstaben vorliegt. Die Erwähnung der nâga und yaksha (5, 7, 1), sowie der graha (5, 5, 1. 7, 1), der sieben Welten (5, 6, 1), der sieben vyâhṛiti (4, 3, 17), der sieben dvîpa der Erde (1, 2, 1. 5, 2, 13), der acht lokapâla (4, 3, 18), die Aufzählung der vier âçrama (5, 9, 1—5), die (zudem schon im Taitt. Âr. in analoger Weise vorliegende) Nachbildung der heiligen gâyatrî (4, 2, 6. 10) kann nach allem dem ebenso wenig befremden, wie der Gebrauch der Wörter vigraha (1, 6, 1), sâgara (1, 2, 1), kshîroda (1, 5, 1), târâpati (1, 4, 4), yogin (1, 5, 1. 5, 1, 1. 9, 8), und die Zauberkünste (5, 5, 1. 7, 1), zu denen man durch das nṛisiṅha-Credo befähigt wird: oder die ungrammatischen Bildungen paramavyomnika (1, 2, 4), âyuryaçaḥkîrtijnânaiçvaryavân (1, 3, 4), vîryatama (2, 5, 6), yâç catasro 'rdhamâtrâḥ (4, 3, 14): oder die sekundäre Form

des Namens des Atharvaveda, atharvaṇa (2, 2, 4), die von da auch in dem uttaratâp. (3, 5) wiederkehrt.

Aus dem uttaratâp. ist eigentlich nur wenig derartiges anzuführen. Zunächst jedenfalls die so höchst specielle Ausbildung der Vedânta-Terminologie, welche theils verschiedene besondere Eigenthümlichkeiten zeigt, vergl. z. B. die Verwendung der Wörter sthûla, sûkshma, vîja, sâkshin in 2, 4—6, ota, anujnâtar, anujnâ, avikalpa in 2, 8—12. 8, 1—15. 9, 33, theils hier zuerst in der betreffenden Anwendung uns entgegentritt, so z. B. sac-cid-ânanda [1]) 7, 6. 7. 8, 2, viçva hiraṇyagarbha îçvara 2, 4—6 (in der prägnanten Beziehung auf die drei Stadien des Wachens, Träumens, Tiefschlafes). — Von Interesse ferner sind die Wörter çûnyam 6, 6. 8 als Synonym des brahman, und buddha 9, 9. 11. 18 als Beiwort des âtman, welche beide ursprünglich nicht sowohl aus der Vedânta-Lehre, als vielmehr aus dem Sâṃkhya-Systeme resp. dem des Buddhismus erwachsen sind: çûnya (als Mascul. indefs) finden wir in der Maitrâyaṇîyop. wieder, buddha (als Beiwort der wahrhaft Weisen) im âgamaçâstra des Gauḍapâda (s. diese Studien 1, 485). — Die Drohung (8, 16), dafs der, welcher eine Spaltung (bhidâ) zwischen dem oṃkâra und dem âtman, nicht deren unbedingte Einheit annimmt, hundertfach tausendfach zerspalten dem Tode verfalle, ist polemisch genug, bezieht sich aber eben nur auf diese rein esoterische Frage: der nṛisiṅha-sektarische Charakter des uttaratâp. dagegen ist im Wesentlichen nur in äufserlichen Zuthaten, die den eigentlichen Kern der Darstellung im grofsen Ganzen nur wenig berühren, ausgeprägt. Ein eigenthümlicher Zug ist hiebei zu dem Bilde

---

[1]) findet sich übrigens auch in pûrvatâp. 1, 6, 5.

des nṛisiṅha, wie es sich aus dem Namen selbst ergiebt, hinzutretend, Hörner nämlich (4, 8. 9. 6, 10. 7, 16), von denen das pûrvatâp. nichts weifs. — Von sprachlichen Härten und Irregularitäten erwähne ich, die mannichfachen Inkoncinnitäten und Schroffheiten des Styls bei Seite lassend, die Formen pratimâtrâḥ 2, 7. mûlâgrau 3, 8. — Wenn sich endlich (s. oben p. 59) für das pûrvatâp. die Existenz des Çatarudriyam und der Atharvaçikhâ als unbedingte, die der Mâṇḍûkyop.[1]) (s. das zu 4, 1, 4—10 Bemerkte) als zum Wenigsten nicht unwahrscheinliche Voraussetzung ergiebt, so ist für das uttaratâp. die Existenz auch dieser letzteren Up. jedenfalls als unbedingte Voraussetzung anzunehmen, insofern 2, 4—6. 17 als unmittelbar aus ihr entlehnt erscheinen[2]).

Mit allem dem Bisherigen ist nun freilich irgend welches Datum in keiner Weise gegeben. Da indefs nach Colebrooke's Angaben (1, 96) die nṛisiṅhop. sowohl von Çaṃkara, als auch schon von Gauḍapâda kommentirt worden ist[3]), so haben wir zum Wenigsten das siebente Jahrh. p. Chr. jedenfalls als den allerspätesten Termin ihrer Abfassung anzusetzen. Auch ihre Abfassung in Prosa, sowie ihre mehrfache Citirung in Vedânta-Texten[4]), s. Colebr. 1, 91, spricht für eine gewisse Alterthümlichkeit.

---

[1]) Die Mâṇḍûkyop. ist noch völlig unsektarisch, wird aber, um der vielen in ihr (wie in den identischen Stellen der nṛis. up.) vorkommenden termini technici der Vedânta-Lehre, sowie um ihres ganzen Inhaltes und der Form ihrer Darstellung willen von Roer (Bibl. Ind. 50 pag. 160) mit Recht als eine der spätesten unter den Upan. bezeichnet, which exhibit the infinite spirit in its primitive notion, unmixed with sectarian views.

[2]) Der ganze Inhalt der Mâṇḍ. Upan. ist im uttaratâp. aufgenommen. Die §§. 1. 2 derselben nämlich in §. 1, die §§. 3. 4 derselben in §. 2.

[3]) it has been expounded by Gauḍapâda, as the first part (if not the whole Upanishad) has been by Çaṃkara.

[4]) In Çaṃkara's bhâshya zum Vedântasûtra ist mir übrigens kein Citat daraus aufgestofsen, und ist somit wohl auch in dessen Texte selbst keine Anspielung darauf enthalten.

Wenn ich sie nun früher (Akad. Vorles. pag. 161) ungefähr in das vierte Jahrh. p. Chr. gesetzt habe [1]), „da um diese Zeit der nṛisiṅha-Dienst an der Westküste Indiens blühend war", so habe ich leider für diese letztere Angabe gegenwärtig keine andere Stütze zur Hand, als die in Varâhamihira's bṛihatsaṃhitâ 14, 22 vorliegende Anführung einer im Nordwesten des madhyadeça gelegenen Gegend, Namens nrisiṅhavana, wobei nun aber freilich denn doch ungewifs bleibt, ob hiemit wirklich ein dem nṛisiṅha geweihter Wald [2]), oder ob nicht etwa irgend eine fabulose wilde Völkerschaft [3]) damit gemeint ist, wie denn in der That eine Art Parallelstelle im Mârk. Pur. 58, 39 ein Volk nṛisiṅhâs als dem linken Hinterfufse der Bhârata-Schildkröte (d. i. dem Nordwesten Indiens) angehörig aufführt. Die in der Biographie [4]) des Hiuen Thsang (nicht in dessen Siyuki selbst) erwähnte, nach Benfey's nicht unwahrscheinlicher Vermuthung mit obigem nṛisiṅhavana identisch zu setzende „ville de Nalosengho" (Narasiṅha, Stan. Julien vie de H. Ths. pag. 97) gehört ihrerseits zunächst auch jedenfalls nicht der Westküste, sondern der gebirgigen Nordwestgränze an (s. Viv. St. Martin's mémoire zu H. Ths. pag. 330—32), als die nächste Station hinter Che-kie-lo (Çâkala). Da nun aber ferner der Biograph hiebei ausführlich berichtet (im Siyuki selbst

[1]) ähnlich diese Stud. I, 253, wo ich der Annahme d'Eckstein's gegenüber — der in seiner enthusiastischen Analyse des uttara-Theiles (Journal Asiat. 1836, Nov., pag. 467) die Upanishad als „vorbuddhistisch" bezeichnete — „1000 Jahre Unterschied" postulirt, somit nicht das 7. Jahrh. v. Chr., sondern das 3., 4. Jahrh. n. Chr. als Entstehungszeit supponirt habe.

[2]) unter den Götterstatuen in Cap. 58 wird die nṛisiṅha-Form Vishṇu's nicht erwähnt.

[3]) nach Art der ekavilocana, dîrghagrîva, âsyakeça, die ebenfalls dem Nordwesten zugetheilt werden: vgl. auch die purushavyâghra im Çat. 13, 2, 4, 2.

[4]) verfafst nach dem Tode des Hiuen Thsang († 664) von dessen Zeitgenossen Hoei-li und Yen-thsong.

übrigens steht auch hiervon nichts), dafs Hiuen Thsang nach seinem Abgange von da in einem Palâça-Walde mit den Seinigen von 50 Räubern überfallen worden sei, so ist in der That die Annahme, dafs im Namen auch dieser Stadt das Wort narasiṅha als Name eines wilden Stammes, nicht als Name Vishṇu's aufzufassen sei, zum wenigsten naheliegend genug, als dafs man einen direkten Beweis für die damalige Verehrung Vishṇu's unter diesem Namen in jener Gegend, resp. für die Existenz eines nṛisiṅha-Dienstes daselbst, aus diesem Stadtnamen entnehmen könnte. Ich kann somit bis auf Weiteres jene meine frühere Annahme über die Zeit der nṛisiṅha-Upan. wenigstens nicht als durch direkte, zweifellose Data gestützt anerkennen, wie sehr auch im Uebrigen das 4. Jahrh. p. Chr. zu den oben aus Inhalt und Sprache derselben herausgehobenen Daten stimmen würde [1]).

Hiebei ist denn noch speciell des, bereits ob. p. 57 erwähnten, auffälligen Umstandes zu gedenken, dafs die Up. nicht die geringste Anspielung auf die avatâra-Legende von der Tödtung des Hiraṇyakaçipu durch Vishṇu in der Mannlöwengestalt enthält, wie uns dieselbe im M. Bhâr. 3, 15833—38. 12, 12942. 68, sodann im Harivança 2279. 5866. 12609—899 Bhâgavata-Purâṇa 5, 18, 7—14. 6, 8, 32. 7, 8, 20ff. Vishṇu-Purâṇa p. 145 und bei Albîrûnî (s. Lassen 4, 582 nach Reinaud) vorliegt [2]). Colebrooke zwar geht etwas zu weit, wenn er sagt (1, 96): „the name of nṛisiṅha is applied to the divinity with a superlative import, but with no appa-

[1]) Für die Namen der Kesari-Dynastie in Orissa (s. Prinsep Useful Tables bei Thomas p. 266—7. Lassen 4, 7 ff.) wäre theils die Beziehung auf den nṛikesarin = nṛisiṅha (Vishṇu) nur eine Vermuthung, theils ist die Zeit des Anfanges derselben (473 p. Chr.) wohl keineswegs bereits völlig gesichert.

[2]) Vgl. auch Çâkuntal. 98, 2 ed. Böhtl.

rent allusion to that fable", nämlich „the fabulous incarnation of Vishṇu, in the shape of a vast lion". Dafs nämlich die Vorstellung, welche die Upanishad mit ihrem nṛisiṅha verknüpft, nicht blos eine reine Metapher ist — während sie allerdings ursprünglich aus einer solchen entstanden zu sein scheint (s. das zu pûrv. 2, 5, 6 Bemerkte) —, sondern dafs auch die Gestalt des Löwen sich in der That bereits der Metapher zugesellt hatte, dafür entscheidet der zwar nicht in den Worten des nṛisiṅha-Credo selbst, aber doch in einer der dazu gehörigen Zuthaten sich findende Beinamen: vajranakha (pûrvatâp. 4, 2, 10), wie denn ja auch das Taittir. Âraṇy., seinerseits ein noch weit älterer Text, nicht blos diesen Beinamen, sondern auch noch einen andern dgl., tîkshṇadaṅshṭra nämlich, aufführt (s. das zu pûrv. 3, 2, 10 Bemerkte). Auch die in dem uttaratâp. mehrfach vorliegende Verwendung der √√gras, verschlingen (1, 12. 3, 1. 6. 4, 9. 5, 10) und bhaksh, verspeisen (4, 8) zur Bezeichnung der Absorption des einzelnen âtman, resp. des Weltalls durch die Allseele, das brahman, sowie die Ausstattung des nṛisiṅha mit Stierhörnern und mit Pranken, mit denen er die zuckende mâyâ spiefst und zerstampft (4, 8. 9), sind denn doch zu specielle Züge, um rein als Metapher aufgefafst werden zu können. Die bildliche Vorstellung erscheint darin vielmehr so drastisch und anschaulich, dafs man unwillkürlich auf damals vorhandene faktische Vorbilder in dieser Symbolisirung, in Skulptur- oder sonstiger Bildarbeit, einen Schlufs zu machen sich veranlafst fühlt. In der That hat auch d'Eckstein (Journal Asiat. 1836, Nov. p. 479) bereits die Frage aufgeworfen, ob etwa die geflügelten menschenköpfigen Löwen und Stiere der assyrisch-persischen Steindenkmäler mit der nṛisiṅha-Form

Vishṇu's in Verbindung zu bringen seien [1]): er hätte dafür auf die Angabe des Mahâbh., resp. Harivança etc. verweisen können, dafs Vishṇu als Mannlöwe aus einer Säule des Versammlungssaales (sabhâ) des Daitya-Königs Hiraṇyakaçipu [2]) hervortrat, was sich in der That auf architektonische Skulpturen vortrefflich deuten liefse. Man hätte dann etwa anzunehmen, dafs Inder, welche, sei es als Hülfstruppen der persischen Könige, sei es als Kaufleute, sei es in sonst irgend welcher Eigenschaft, die menschenköpfigen Löwen in Ninive, Persepolis etc. gesehen hatten, heimgekehrt davon berichteten, und dafs dann hiemit die ursprünglich aus reiner Metapher, resp. etwa aus Stellen wie Ṛik 1, 154, 2 entstandene Bezeichnung des (Sonnengottes) Vishṇu als eines Löwen in Verbindung trat, gewissermaafsen eine Beglaubigung aus der Fremde findend. Da es uns indessen an sonstigen Mittelgliedern für eine dergl. Vermuthung fehlt [3]), so müssen wir uns einstweilen damit begnügen, die etwaige Möglichkeit derselben anzudeuten. — Ein Gleiches nur verstatten wir uns für einen andern Hinweis, auf die altpersischen Achaemeniden-Münzen nämlich, welche einen Löwen zeigen, der mit dem Zerreifsen eines Hirsches oder sonstigen Thieres beschäftigt ist, ein Symbol, dessen Bedeutung mit dem uttaratâp. 4, 9 ge-

---

[1]) existe-t-il un rapport quelconque entre le lion des ascètes de l'Inde et le lion symbolique, sculpté sur les monumens de l'ancienne architecture persane? Je ne saurais l'affirmer: malheureusement nous ignorons complétement la philosophie des Mages et l'ascetisme de leurs écoles.

[2]) Lassen nimmt 4, 582 an, dafs Hiraṇyâksha, Hiraṇyakaçipu, Prahlâda etc. „ohne Zweifel ein altes Geschlecht von Fürsten waren, welches sich der Ausbreitung des Vishṇu-ismus widersetzte, und deshalb in der späteren Ueberlieferung in ein Geschlecht von Götterfeinden umgewandelt ward." Dagegen s. indefs diese Stud. 1, 414. 15.

[3]) Für den ähnlichen Fall bei der Kṛishṇa-Verehrung haben wir die ausdrückliche Legende im Mahâbhârata, dafs Nârada über das Meer gewandert, dieselbe aus dem Çvetadvîpa mit heimgebracht habe.

schilderten Zerreiſsen der mâyâ durch nṛisiṅha geradezu identisch sein könnte. Theils indeſs ist diese Erklärung für jene Münzen möglicher Weise eine vollständig irrige [1]), durch Nichts wenigstens beglaubigte, theils würde auch, selbst den Fall ihrer Richtigkeit vorausgesetzt, dennoch, bei dem Mangel an irgend welchen verbindenden Gliedern, ein Zusammenhang wohl kaum direkt annehmbar, vielmehr zunächst jedenfalls die Annahme geboten sein, daſs die Inder, unabhängig von den Persern, dieselbe Symbolik zur Darstellung der Unterwürfigkeit der Natur unter ein höchstes Wesen gewählt hätten.

In gleicher Weise übrigens, wie die Zerstückung des Hiraṇyakaçipu von unserer Upanishad ignorirt wird, ebenso wird auch umgekehrt sie selbst wieder, mit ihrem gesammten Inhalte, in allen den Stellen ignorirt, welche ihrerseits jene Legende berichten [2]). Es ist dies in der That höchst auffällig. Die ausführliche Darstellung des Harivaṅça z. B. hätte in ihren 290 Versen (12609—899) mehrfach Gelegenheit gehabt zu direkten Entleihungen und Anspielungen darauf, z. B. bei dem Lobpreis des narasiṅha durch Prahlâda v. 12713—22, sowie bei dem stotra des vishṇu durch brahman 12880—94: aber obwohl in beiden Fällen eine, insbesondere mit pûrvatâp. 4, 3 ganz analoge, Verherrlichung, resp. Identification des nṛisiṅha mit dem Weltall und des-

[1]) Der Löwe auf ihnen ist ja vielleicht einfach nur Symbol der königlichen Macht der Achaemeniden, welcher alle andern Fürsten zur Beute fallen. — Da der Löwe übrigens ein ahrimanisches Thier ist, so bleibt diese Verwendung desselben immerhin eigenthümlich genug. Denn wenn die Münzen auch ursprünglich von griechischen, kleinasiatischen Künstlern geschnitten, resp. mehr für den Handel an der Grenze und nach auſsen, als für das Innere des Landes, bestimmt gewesen sind, so ist die Gutheiſsung eines ahrimanischen Thieres als Sinnbild der königlichen Würde durch Fürsten, die sich zum Glauben an Ahura Mazda bekennen, immerhin auffällig genug.

[2]) Ob etwa das Narasiṅhapur. (s. Aufrecht Cat. p. 82. 83) irgend auf sie Rücksicht nimmt? Der dortige „mantra" ist indeſs an Nârâyaṇa gerichtet (oṃ namo Nârâyaṇâya).

sen Kräften und Wesen stattfindet, liegt doch nicht die geringste Beziehung auf die Darstellung der Upanishad vor. Nur etwa die Angabe, dafs vishṇu „oṃkârasahâyaḥ", mit dem oṃkâra als Genossen (12651. 52. 863) zur That auszieht, liefse sich etwa auf eine ähnliche Verbindung beider, wie sie pûrvatâp. 4, 1, 4—10, insbesondere aber in dem uttaratâpanîya vorliegt, beziehen, ohne dafs damit indefs gerade die Darstellung derselben, wie sie die Upanishad darbietet, gemeint zu sein brauchte. Und die Angabe in v. 12885, dafs nṛisiṅha die höchste Zuflucht „Kapilaprabhṛitînâṃ yatînâm" sei, beweist zwar allerdings wohl, dafs dessen Verehrung hauptsächlich bei den Anhängern der Sâṃkhya-Lehre stattfand, könnte also etwa auf das pûrvatapanîya bezogen werden, obschon auch dieses nicht sowohl auf dem Sâṃkhya-Standpunkt, als vielmehr auf dem des Yoga steht, pafst aber für das vedântische uttaratâpanîya in keiner Weise. Auch das Bhâg. Pur. (5, 18, 7ff.) hat einen Hymnus an nṛisiṅha, resp. einen unserem nṛisiṅha-Credo analogen mantra, aber ohne irgend welche Beziehung zu diesem, resp. zum sonstigen Inhalt der Upan. — Ueberhaupt ist mir von einer nṛisiṅha-Sekte nirgendwo sonst etwas bekannt. Es mag dies einen doppelten Grund haben. Einestheils nämlich scheint dieselbe in der That zu den ältesten Vishṇu-Sekten zu gehören, wie denn der nṛisiṅhâvatâra ja auch wirklich die vierte Stelle im avatâra-Systeme selbst einnimmt: anderntheils aber mag sie es wohl überhaupt niemals zu grofser Ausbreitung gebracht haben, und zwar einfach in Folge des Umstandes, dafs sie Frauen und Çûdra von sich ausschlofs (pûrvatâp. 1, 3, 7. 10—12, anders freilich ibid. 7, 8), somit von vorn herein nur einen exclusiven Kreis beanspruchte, auf den eigentlichen Mittelpunkt

sektarischer Schwärmerei, die Theilnahme der Frauen und des gemeinen Volkes nämlich, verzichtete. Da sie im Uebrigen ihren Bekennern die Theilnahme leicht genug, ihnen resp. so reiche Verheifsungen macht, sie von allen Opfern, allem Vedastudium, ja allen Sünden dispensirt (s. pûrvatâp. 5, 2, 11. 13. 3, 1—9, 11), so ist jene Enthaltsamkeit und Beschränkung in der That eigenthümlich genug.

Nur ein Werk ist mir bekannt, in welchem die nṛisiṅha-Upan. unstreitig, und zwar allerdings in sehr ausgedehnter Weise, benutzt worden ist, die offenbar sehr viel jüngere râma-tâpanîya-upan. nämlich, welche Vishṇu's Allherrschaft in seiner Form als Râma verherrlicht. In Bezug auf Einzelnheiten kann ich hiefür auf meine Abhandlung über diese Upanishad verweisen (Abh. d. Berl. Akad. d. W. 1864): in deren Eingange ich auch die weitere Vermuthung ausgesprochen habe, dafs die nṛisiṅha-Upan. gewissermaafsen die Norm für alle die späteren sektarischen Upanishad, die den prägnanten Namen tâpanîya führen, abgegeben hat. Jedenfalls ist dieselbe, obwohl den Upan. der übrigen Veda gegenüber zu „den späteren Upanishad des Atharvan" gehörig (diese Stud. 1, 485), doch unter diesen selbst wieder unstreitig eine der älteren. Hiefür läfst sich auch noch ein ganz äufserliches Moment geltend machen, welches aus der Form, in welcher sie in den Handschriften überliefert wird, herzuleiten ist. Beide Theile der nṛisiṅhop. beginnen nämlich in den beiden mir zu Gebote stehenden Handschriften [1]) mit Voranstellung einer einlei-

[1]) Die Textbruchstücke des uttaratâp., welche d'Eckstein im Journ. Asiat. 1836 Nov. p. 466—90, Dec. p. 559—85. 1857 Juillet p. 28—48 nach Poley's Abschrift eines Manuscriptes im British Museum mitgetheilt hat, bezeichne ich, wo dieselben eine wirkliche und erhebliche Variante ergeben, mit E.

tenden Segensformel [1]), und zwar ist dies ganz dieselbe, welche auch den Eingang des Taittir. År. bildet, besteht nämlich aus den Versen Ṛik 1, 89, 8. 6 (bhadraṃ karṇebhiḥ, und svasti na indro), eingeleitet durch om, gefolgt durch oṃ çântiḥ çântiḥ çântiḥ. Aehnliche Eingangsformeln finden sich sonst nur noch bei fast allen zehn Büchern des Taitt. Âraṇy., sowie bei der Kâṭhakopan. (wo am Schlusse stehend) wieder, während die übrigen Upanishad nichts derartiges haben.

Bei dem ziemlich bedeutenden Umfange, welchen die nṛisiṅhop. hat, scheint es mir gerathen, hier eine kurze Gesammtübersicht ihres Inhalts voraufzuschicken, ehe ich zu der Aufführung des Textes selbst übergehe.

1. pûrvatâpanîyam. Erste Upanishad. §. 1. Die in anushṭubh abgefaſste nṛisiṅha-Credo-Formel diente als Hülfsmittel bei der Weltschöpfung. — §. 2. Identification ihrer vier pâda mit der Dreiwelt, resp. deren Inhalt, und mit dem höchsten brahman, sowie mit den vier Veda. — §. 3. Von den drei aṅga (Gliedern, sekundären Zuthaten) des Credo, dem sâvitram, praṇava und dem lakshmîyajus. — §. 4. Abermalige Identification der vier pâda mit Göttern etc., und Angabe je ihrer Anfangsworte. — §. 5—7 Weitere Aufführung der verschiedenen Bestandtheile ihrer vier pâda, je immer zu zwei Silben. — Zweite Upanish. §. 1. Die nṛisiṅha-Formel rettet vom Tode, vom Uebel, vom Weltkreislauf. — §. 2 (= utt. §. 3). Identification ihrer vier pâda mit den vier Moren des praṇava und den diesen entsprechenden vier Welten, Götterklassen etc. —

[1]) In I fehlt dieselbe indeſs beim zweiten Theile, und steht statt dessen: namo 'tharvavedâya: auch E hat nichts davon.

§. 3. Metrum und Niederschreibungsweise der Formel (fünf aṅga derselben: Aufführung jeder Silbe vermittelst om). — §. 4. Aufzählung ihrer elf Wörter. — §. 5. Erklärung derselben. — Dritte Upanishad. §§. 1 und 2 çakti und vîjam der Formel. — Vierte Upanishad. §. 1. 2 von den vier aṅgamantra derselben, zunächst §. 1 vom praṇava (= utt. §. 1), §. 2 von der sâvitrî, der mahâlakshmî und der nṛisiṅhagâyatrî. — §. 3. Pantheistische Verherrlichung des nṛisiṅha. — Fünfte Upanishad. §. 1. Herstellung des kreisförmigen Diagrammes des nṛisiṅha. — §. 2. Aufschriften der einzelnen Felder desselben. — §. 3—9. Lohn für den Bekenner des nṛisiṅha-Credo. §. 3 Reinigung desselben. §. 4 Lösung von allen Sünden. §. 5 Festmachende Zauberkraft. §. 6 Ersiegung der sieben Welten. §. 7 Heranziehende Zauberkraft. §. 8 Unnöthigkeit aller Opfer, alles Studiums. §. 9 Stufenweise Darstellung der Hoheit des Bekenners der Formel über alle âçrama und Sekten hinaus.

2. uttaratâpanîyam. khaṇḍa 1 (= pûrva 4, 1). Identifikation des om und seiner vier Moren mit den vier Stufen des âtman, resp. brahman. — khaṇḍa 2. Wesen des âtman, resp. brahman 1—3. Abermalige Darstellung der Identität des om und seiner vier Moren mit den vier Stufen des âtman 4—17: und zwar etymologische Bedeutung des a, u, m 4—6., Erklärung der vierten Stufe des âtman als viertheilig ota, anujnâtar, anujnâ, avikalpa 8—12., Einheit des ganzen om mit dem âtman 13—15. Bedeutung der vierten (halben) mâtrâ 7. 17. (Die Absätze 4—6. 17 aus der Mâṇḍûkyop.). Das nṛisiṅha-Credo verhilft zur richtigen Erkenntniſs des âtman als des höchsten brahman, resp. zur eigenen nṛisiṅha-Würde 18. — khaṇḍa 3. Weitere Iden-

tifikation der vier Stufen (pâda) des âtman und der vier Moren des om mit den vier Welten, Veda etc. 1—6 (s. pûrva 2, 2). Einheit Beider und ihrer Theile trotz aller scheinbaren Trennung, und wie die Erkenntniſs dieser Einheit zu erlangen 7—14. — khaṇḍa 4. Die nṛisiṅha-Credo-Formel verhilft zu dieser Erkenntniſs, da ihre elf Worte sämmtlich das Wesen des âtman resp. brahman bezeichnen. — khaṇḍa 5. Identifikation des om und seiner ersten drei Moren mit den in der Credo-Formel aufgeführten elf Formen des âtman-nṛisiṅha. Lohn des also Wissenden. — khaṇḍa 6. Auch das Böse ist nur eine Form des âtman und vermittelst des nṛisiṅha-Credo als solche zu erkennen. Absolute Einheit des âtman. Aeuſsere Erscheinung derer, welche die richtige Erkenntniſs davon erlangt haben. — kh. 7. Eigenschaften des âtman, welche den ersten drei Moren des om entsprechen, resp. diesen gemäſs mit a, u, m beginnen 1—3. Einheit des Ich (aham), des brahman und des om 4—9. Allheit des brahman, weil es die elf in dem nṛisiṅha-Credo aufgeführten Formen in sich vereinigt sowohl, als über sie hinausgeht 15—16. — khaṇḍa 8. Von der vierten More des om, resp. der vierten Stufe des âtman und ihrer jedoch nur scheinbaren vierfachen Theilung als ota, anujnâtar, anujnâ, avikalpa. — khaṇḍa 9. Von dem Verhältniſs der mâyâ zum âtman 1—5. Vom Wesen des âtman, von seiner unbedingten Einheit trotz scheinbar dreifacher Theilung als jîva (Einzelseele), als îçvara (herrschende Allseele), als hiraṇyagarbha (Demiurgos), und von seiner über alle Definition hinausgehenden Absolutheit 6—33. — (Der Form nach zerfallen khaṇḍa 1—9 in vier Gruppen; die kh. 1—5., 7. 8., 9 nämlich enthalten drei Gespräche zwischen Prajâpati und den Göttern, kh. 6 ist legendenhaft gehalten.)

---

1. Das pûrvatâpanîyam.

Erste Upanishad.

§. 1.

1 [1]). âpo vâ idam âsan salilam eva, sa prajâpatir ekaḥ pushkaraparṇe samabhavat, tasyâ 'ntar manasi kâmaḥ samavartate 'daṃ sṛijeyam iti, tasmâd yat purusho manasâ 'bhigachati tad vâcâ vadati tat karmaṇâ karoti | 2. tad eshâ 'bhyuktâ: „kâmas tad agre samavartatâ 'dhi manaso retaḥ prathamaṃ yad âsît | sato bandhum asati niravindan hṛidi pratîshyâ kavayo manîshe "ty | 3. upainaṃ tad upanamati yatkâmo bhavati | 4. sa tapo 'tapyata, sa tapas taptvâ sa etam mantrarâjaṃ nârasiṅham anushṭubham apaçyat, tena vai sarvam idam asṛijata yad idaṃ kiṃ ca | 5. tasmât sarvam idam ânushṭubham ity âcakshate yad idaṃ kiṃ câ, 'nushṭubho vâ imâni bhûtâni jâyanta, ánushṭubhâ jâtâni jîvanty, ánushṭubham prayanty abhisaṃviçanti | 6. tasyaishâ bhavaty: „anushṭup prathamâ bhavaty [2]) anushṭub uttamâ bhavati, vâg vâ anushṭub, vâcaiva prayanti vâcaivo 'dyanti, paramâ vâ eshâ chandasâṃ yad anushṭub" iti || 1 ||

1. „Wasser nämlich war Dies (All, im Anfang), Flüssiges nur. Der einzige Prajâpati entstand (daraus) auf einem Lotusblatt. Ihm waltete im Geist innen der Wunsch „ich möchte Dies (All) schaffen". Drum was der Mensch mit dem Geiste erfaſst, das redet er mit der Sprache, das thut er mit dem Thun. — 2. Hierüber ist folgende (ṛic) gesprochen (s. Ṛik 10, 129, 4): „Der Wunsch damals waltete vor zu Anfang, als des Geistes erste Besamung stattfand. |

[1]) Diese Unterabtheilungen stammen von mir her. [2]) mâvaty Cod.

Des Sei'nden Quell fanden aus im Nicht-Sei'nden die Weisen, im Herzen sich müh'nd mit Sinnen." — 3. Zu ihm (der also weifs?) hinzu neigt sich das, was er wünscht. — 4. Er brütete Brüten. Brüten gebrütet habend erschaute er diesen König aller Sprüche, den dem nṛisiṅha geweihten Anushṭubh-Spruch. Damit erschuf er all' dieses, was dies irgend ist. — 5. Darum nennt man all' dieses, was dies irgend ist, anushṭubh-artig. Denn aus der (jener?) anushṭubh entstehen diese Wesen, durch die anushṭubh leben sie geboren, in die anushṭubh gehen sie sterbend ein. — 6. Hievon handelt folgende (çruti? Ueberlieferung): „Die anushṭubh ist die erste, die anushṭubh die letzte. Die vâc nämlich ist anushṭubh. Durch die vâc eben gehen sie (die Wesen) fort (sterben), durch die vâc gehen sie auf (entstehen). Die anushṭubh ist das höchste der Metra."

Aehnlich wie so viele der in der Atharva-Saṃhitâ enthaltenen Beschwörungsformeln ist auch dieser Eingang mit recht alterthümlichem Beiwerke ausgeputzt. Um die Wichtigkeit der speciell der nṛisiṅha-Sekte eigenthümlichen Credo-Formel, deren Erörterung und Verherrlichung ja eigentlich den ganzen Inhalt des nṛisiṅhapûrvatâpanîya bildet, recht nachdrücklich zu markiren, wird dafür an den vedischen Schöpfungsmythus angeknüpft, und sie als das Mittel bezeichnet, dessen sich Prajâpati dabei bedient habe. Als Marke hiefür wird ihre Abfassung im anushṭubh-Metrum angeführt, insofern dieses ja wiederholt im Veda als identisch mit der vâc bezeichnet zu werden pflegt, und letztere, die vâc, das schöpferische Wort es ist, welches ebendaselbst oft genug als das von Praj. zur Schöpfung verwendete Instrument erscheint. Wie Praj. sprach, so geschah's, so stand es da, daher gilt denn das Wort, die Sprache ge-

radezu als die schöpferische Thätigkeit selbst verrichtend. So im Veda. Nach der Anschauung die hier vorliegt aber wäre es eben nicht die vâc, sondern die in dem mit der vâc identischen anushṭubh-Metrum verfafste nṛisiṁha-Formel, mittelst deren Prajâpati „alles dieses was da irgend ist“ zu Tage gefördert hat. — Zu den Eingangsworten vgl. die über das Urwasser bereits oben pag. 2 angeführten Stellen, denen sich noch zahlreiche andere anreihen lassen [1]). Auch das Lotusblatt ist daselbst bereits als Theil des vedischen Mythus nachgewiesen. Vollständig identisch aber kehren die drei ersten Abschnitte, resp. bis tapas taptvâ in 4, im Taitt. Âr. 1, 23, 1. 2 wieder [2]), und sind hier eben offenbar als direkt von dort entlehnt anzusehen. — Die Vorstellung des Urwassers selbst hängt mit dem Sâṃkhya-Princip der Urmaterie zusammen, für welches sie nur ein plastischerer Ausdruck ist. Die Vedânta-Lehre dagegen von dem Urgeist findet in allen jenen zahlreichen Brâhmaṇa-Stellen ihren Halt, welche nicht das Wasser oder das Nicht-Seiende [3]), sondern das brahman [4]), den âtman [5]), den prâṇa [6]), oder gar direkt den prajâ-

[1]) Unter dem Bilde der befruchtenden „Mütter“ erscheinen die Gewässer vielfach im Ṛik und im Ritual, resp. als offenbar wesentlich volksthümliche Vorstellung mehr im gṛihya-Ritual, als im Çrauta-Ritual. Vgl. meine Bemerk. in den Omina p. 330—2. Dafs diese Vorstellung eine uralte, indogermanische ist, beweisen z. B. auch die gallischen matrae (matres), die matrae Eburnicae etc., s. Mommsen Kieler Allg. Mon. Aug. 1853 p. 652.

[2]) statt abhyuktâ heifst es daselbst abhyanûktâ: und in 3 steht der oben fehlende Zusatz: ya evaṃ veda „wer also weifs“ am Ende.

[3]) s. Taittir. Âr. 8, 1., asad vâ idaṃ agra âsît, tato vai sad ajâyata, tad âtmânaṃ svayam akuruta, tasmât tat sukṛitam ucyate Çatap. 6, 1, 1, 1. 10, 5, 3, 1. 2 (Ṛik 10, 129, 1).

[4]) z. B. brahma vâ idam agra âsît Çat. 11, 2, 3, 1. Mit diesem Worte ist der Begriff einer innerlichen, gewissermaafsen geistigen Kraft verbunden, die leicht in den Begriff der Persönlichkeit umschlagen konnte. Etymologisch bedeutet das Wort offenbar nur: Wachsen, Wachsthum.

[5]) vgl. âtmaivedam agra âsît Çat. 14, 4, 2, 1. Aitareyop. 1, 1.

[6]) vgl. Çat. 6, 1, 1, 1.

pati an die Spitze stellen. — Zu der Verherrlichung der anushṭubh[1]) in 5. 6 s. diese Stud. 8, 39. Die Bezeichnung des Weltalls als ânushṭubha bezieht sich wohl auf die Vierzahl der Weltgegenden. Die Wendung anushṭubho vâ° kehrt im Taittir. Âr. 9, 1ff. wieder (yato vâ imâni bhûtâni jâyante, yena jâtâni jîvanti, yat prayanty abhisaṃviçanti, tad vijijnâsasva, tad brahmeti) und ist wohl von da entlehnt (s. auch unten 3, 2, 1). — Das Citat in 6 bezieht sich vermuthlich auf die Zusammensetzung irgend eines mit einem anushṭubh-Verse beginnenden und schliefsenden Canons (çastra): der Schlufssatz paramâ vâ eshâ° findet sich Taittir. S. 5, 4, 12, 1 vor.

Die folgenden §§. schildern in wirrer Confusion und Willkürlichkeit die gewaltige Hoheit des dabei als sâman, Lied, bezeichneten nârasiṅha-Spruches, indem sie theils jedem der vier pâda (Versviertel) desselben je ein Viertel der Welt und ihres Inhaltes zuweisen, theils anderweitige aṅga, resp. Glieder desselben, Zuthaten dazu aufzählen, theils die einzelnen Worte resp. Silben in mannichfacher Verschränkung aufführen und dabei stets den Wissenden (unter gewissen Restriktionen indefs) hohe Belohnungen versprechen. Unter diesen Verheifsungen nimmt die der „Unsterblichkeit“ die Hauptrolle ein. In diesem Versprechen der Unsterblichkeit liegt wohl ein volksthümliches Element, da es den sonstigen brahmanischen Begriffen von moksha widerstreitet (s. oben p. 47). Uebrigens wird daneben auch geradezu die vollständige Identität mit (d. i. Absorption in) mahâvishṇu verheifsen.

---

[1]) In 5 liegt offenbar einmal durch Mifsverständnifs, resp. durch Verwechselung mit ânushṭubha, die Form ânushṭubh vor (in jâyanta ánushṭubhâ nämlich).

§. 2.

1. sasâgarâṃ saparvatâṃ saptadvîpavatîm [1]) prithvîm, tat sâmnaḥ [2]) prathamam pâdaṃ jânîyât | 2. sagandharvâpsaroganasevitântariksham, tat sâmno dvitîyam p. j. | 3. vasurudrâdityaiḥ sarvair devaiḥ sevităṃ divam, tat sâmnas tritîyam p. j. | 4. brahma svarûpaṃ [3]) niranjanam paramavyomnikam, tat sâmnaç caturtham p. j. | 5. yo jânîte so 'mritatvaṃ ca gachati | 6. rigyajuḥsâmâtharvâṇaç catvâro vedâḥ sâṅgâḥ saçâkhâç catvâraḥ pâdâ bhavanti | 7. kiṃ dhyânaṃ? kiṃ daivataṃ? kâny aṅgâni daivatâni? kiṃ chandaḥ? ka rishir iti || 2 ||

1. „Die sieben dvîpa enthaltende Erde sammt Meeren und Bergen — dies erkenne man als den ersten pâda des sâman: — 2. den von den mit den Gandharven vereinten Apsaras-Schaaren gehegten Luftraum — dies erkenne man als den zweiten p. des s.: — 3. den von allen Göttern, den vasu, rudra, âditya gehegten Himmel — dies erkenne man als den dritten p. des s.: — 4. das von selbst sich gestaltende, markenlose, im höchsten Aether thronende brahman — dies erkenne man als den vierten p. des s.: — 5. wer (dies) erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 6. Die vier Veda: ric, yajuḥ, sâman und atharvan sammt ihren aṅga und çâkhâ sind die vier pâda (in ihnen enthalten). — 7. was ist das Sinnen? was die Gottheit? welche Glieder sind die Gottheiten? was ist das Metrum? wer der rishi? So (steht die Frage)."

1. Das Wort sâgara, Meer, ist ein den älteren Upanishad unbekanntes: in an den veda angeschlossenen Texten kenne ich es zuerst in den Atharva-Pariçishṭa, so ca-

---

[1]) °dvîpâ° A. [2]) sâmna A.

[3]) oder ob brahmasvarûpaṃ als Compositum?

turṇâm sâgarâṇâm tu nadînâm ca çatasya tu | abhishekâya râjnas tu toyam âhṛitya yatnataḥ 4, 3., trisâgarântâ vasudhâ 25, 26, saptasâgaramekhalâm pṛithivîm 3, 2. Ebenso ist auch die unten in 5, 2, 13 nochmals wiederkehrende Vorstellung von den sieben dvîpa eine sekundäre: die ältere Zeit kannte nur deren vier: s. diese Studien 3, 123. 48. Die im Petersburger Wörterbuch angeführten Stellen aus dem M. Bhâr. (2, 299. 6, 404. 8, 4785. 13, 4623) haben die Siebenzahl, nur eine (6, 208) die alte Vierzahl: vgl. noch Ath. Par. 13, 3. 16, 1 saptadvîpâṃ vasundharâm (und die eben citirte Stelle saptasâgaramekhalâm), saptadvîpâ vasumatî Citat bei Çaṃkara zu Vedântas. p. 60., Çâkunt. v. 192. Die Vermuthung liegt nahe, dafs die Siebenzahl mit den sieben Planeten in Verbindung steht. Die völlige Identität dieser Form des dvîpa-Systems mit dem der 7 Keshvar's der Parsen habe ich bereits in den Ind. Skiz. p. 108 berührt, resp. daselbst die Vermuthung aufgestellt, dafs der gemeinsame Ursprung beider Systeme bei den Chaldäern zu suchen sei[1]. — Unter sâman ist hier offenbar der ganze Credospruch zu verstehen. — 4. Also sogar „das sich selbstgestaltende brahman" selbst ist nur dem vierten Theil der nṛisiṁha-Formel gleichstehend! — Dem gegenüber fällt die in 6. vorliegende Versicherung der Identität der vier pâda derselben mit den vier veda ziemlich ab: dieselbe sieht in dieser Form überhaupt wie ein späterer Zusatz aus, da sie ziemlich abrupt dasteht: sie wird übrigens von Sâyaṇa (Einl. zum Ṛik pag. 2, 12 ed. Müller) als in der Tâpanîyopanishad befindlich citirt, resp. garantirt. — Die Fragen in 7, auf welche gar keine Antwort folgt, sind auch ihrem

[1]) s. jetzt Spiegel, Erân pag. 256. Bréal de la géogr. de l'Avesta p. 13—15 (Journ. As. 1862 extrait no. 6).

ganzen Tenor nach ziemlich räthselhaft: was soll kiṃ dhyânam und kâny aṅgâni daivatâni bedeuten? Die anderen drei Fragen nach der Gottheit, dem Metrum und dem ṛishi der nṛisiṅha-Formel sind, was Gottheit und Metrum betrifft, ziemlich überflüssig, da diese ja vorliegen: und bleibt also nur der ṛishi übrig, über den wir nun aber eben keine Antwort erhalten. Es macht jedenfalls dieser Absatz den Eindruck einer alten Marginalglosse, welche über den nârasiṅha mantrarâja ânushṭubha nach Art eines vedischen Verses Auskunft verlangte.

§. 3.

1. sa hovâca | 2. sa yo ha vai tat sâvitrasyâ 'shṭâksharam padaṃ çriyâbhishiktaṃ tatsâmno [1]) 'ṅgaṃ veda, çriyâ haivâ 'bhishicyate | 3. sarve vedâḥ praṇavâdikâs, (sa yo ha vai) tam praṇavaṃ tatsâmno 'ṅgaṃ veda, sa trîl lokân jayati | 4. caturviṅçatyaksharâ mahâlakshmîr yajus, (sa yo ha vai tat) tatsâmno 'ṅgaṃ veda, sa âyuryaçaḥkîrtijnânaiçvaryavân bhavati | 5. tasmâd idaṃ sâṅgaṃ sâma jânîyâd | 6. yo jânîte, so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 7. sâvitrîm praṇavaṃ yajurlakshmîṃ strîçûdrâya ne 'chanti | 8. dvâtriṅçadaksharaṃ sâma jânîyâd | 9. wie 6. | 10. sâvitrîṃ lakshmîyajuḥ [2]) praṇavaṃ yadi jânîyât strî çûdraḥ, sa mṛito 'dho gachati | 11. tasmât sarvadâ nâ ''cashṭe | 12. yady âcashṭe, sa acâryas tenaiva mṛito 'dho gachati [3]) || 3 ||

1. „Er sprach. — 2. Wer da nämlich dies mit Heil gesalbte achtsilbige padam (Versviertel) des sâvitram als

---

[1]) für tasya sâmno? [2]) lakshmîṃ yajuḥ A.
[3]) dhâ gachati bhavati A.

Glied dieses sâman's kennt, mit Heil wird er gesalbt. — 3. Alle Veda beginnen mit dem praṇava (dem om). (Wer da) diesen praṇava als Glied dieses sâman's kennt, der ersiegt die drei Welten. — 4. Vierundzwanzig Silben hat das „hohes Glück" (genannte) yajus. (Wer dieses) als Glied dieses sâman's kennt, der wird Leben, Ruhm, Ruf, Wissen, Herrschaft besitzend. — 5. Drum erkenne man dieses sâman sammt seinen Gliedern. — 6. Wer es erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 7. Die sâvitrî, den praṇava, das yajus-Glück verbaten sie (wörtlich: wünschten sie nicht) einer Frau oder einem çûdra (mitzutheilen). — 8. Als zweiunddreißsigsilbig erkenne man das sâman. — 9. wie 6. — 10. Falls die sâvitrî, das Glück-yajus, den praṇava eine Frau (oder) ein çûdra kennen lernt, der stirbt und geht nieder (zur Hölle?). — 11. Darum sagt man es (einem Solchen) durchaus nicht. — 12. Sagt es aber (doch Einer), der Lehrer stirbt dadurch eben (sofort) und geht nieder."

Dieser §. wird durch die Eingangsworte als eine Antwort markirt, also etwa als eine Antwort auf eine der in 2, 7 enthaltenen Fragen, zu denen er indessen in keiner Weise paſst. Sein Inhalt beschäftigt sich eben mit einem ganz andern Gegenstande, mit der Aufzählung nämlich verschiedener aṅga, Glieder, Zuthaten, des als sâman bezeichneten mantrarâja. Danach geht demselben ein achtsilbiger an Savitar gerichteter Spruch (in 2 Neutr., in 7 und 10 Feminin.), sodann der oṃkâra, endlich noch ein 24silbiges als mahâlakshmî markirtes yajus vorauf, gehört ihm resp. zu. Wir werden hierüber im Verlauf (4, 1. 2) nähere Auskunft erhalten, wobei dann noch als viertes aṅgam eine nṛisiṅha-gâyatrî hinzutritt. Zu unterscheiden von diesen

añgamantra sind die in 2, 3 verhandelten fünf añga-Sprüche. — Die hiesige Darstellung ist übrigens theils sehr elliptisch, wird grammatisch nur verständlich, wenn man die von mir in Klammern beigefügten Zusätze adoptirt, theils in den Verheifsungen an den, der also weifs, sehr ausführlich. — 4. âyurya° ist eine völlig ungrammatische Bildung: das Affix vant ist als zweites Glied eines Compositums behandelt (wie yukta etwa). — Von Wichtigkeit ist das Verbot in 7. und 10., diese Lehre einer Frau oder einem çûdra[1]) mitzutheilen[2]). Bei sonstigen Upanishad ist ja der Charakter als Geheimlehre ganz in der Ordnung und wird oft genug eingeschärft: bei einer sektarischen Up. aber, wie dies doch die vorliegende ist, ist derselbe in hohem Grade auffällig. Wir finden dieselbe esoterische Exklusivität im nächsten §. (4, 9. 10) wieder, und ist sie offenbar wohl (s. p. 67) mit als Ursache dafür anzusehen, dafs die Sekte der Nṛisiñha-Verehrer nie zu einem gröfseren Ansehen, zu einer irgend grofsartigen Bedeutung gelangt ist, während die Râmatâpanîyop. und die Gopâlatâpanîyop. den exoterischen Charakter der Sekten, denen sie zugehören, auch darin bekunden, dafs sie nur allein schon für das Aussprechen ihrer heiligen Credo-Formeln, resp. das blofse Denken derselben, ganz allgemein, ohne irgend Jemand auszunehmen, ungemessene Belohnungen zusichern.

§. 4.

1. sa hovâca prajâpatir | 2. agnir vai devâ idaṃ sarvaṃ viçvâni bhûtâni, prâṇâ vai paçavo 'nnam amṛitaṃ sam-

---

[1]) strîçûdrâya in 7 ist neutrales Compositum, s. Pâṇ. 2, 4, 11 gaṇa gavâçva (strî çûdraḥ in 10 dagegen mufs als zwei Wörter gefast werden): vgl. strîçûdraṃ nâ 'bhibhâsheta Ath. Par. 42, 6.

[2]) In 1, 7, 8 übrigens erscheint, im Wiederspruch hiemit, der nârasiñha-Spruch auch als Frauen zugänglich!

râṭ svarâḍ virâṭ, tat sâmnaḥ prathamam pâdaṃ jânîyât | 3. ṛigyajuḥsâmâtharvarûpaḥ sûryo 'ntar âditye hiraṇmayaḥ purushas, tat sâmno dvitîyam p. j. | 4. ya oshadhînâm [1]) prabhavati târâpatiḥ somas, tat sâmnas tṛitîyam p. j. | 5. sa brahmâ sa çivaḥ sa hariḥ se 'ndraḥ so 'gniḥ so 'ksharaḥ paramaḥ svarâṭ, tat sâmnaç caturtham p. j. | 6. yo jânîte, so 'mṛitatvaṃ ca [2]) gachati | 7. oṃ ugram prathamasyâ "dyaṃ, jvalan [3]) dvitîyasyâdyaṃ, nṛisiṅ [4]) tṛitîyasyâdyam, mṛityu [5]) caturthasyâ "dyaṃ sâma jânîyât | 8. wie 6. | 9. tasmâd idaṃ sâma yatra kutracin nâ "cashṭe | 10. yadi dâtum apekshate, putrâya çuçrûshave dâsyaty, anyasmai çishyâya veti || 4 ||

1. „Prajâpati sprach. — 2. Agni ferner, die Götter, dieses All, alle Wesen, die prâṇa nämlich, die Thiere, die Nahrung, das Unsterbliche, der samrâj, der svarâj, der virâj, — dies erkenne man als den ersten pâda (Fuſs, Viertel) des sâman. — 3. Der die Gestalt von ṛic, yajus, sâman, atharvan Habende, die Sonne, der goldene Mann in der Sonne drinnen, — dies erkenne man als den zweiten pâda des sâman. — 4. Der Sterneherr Soma (Mond), der über die Kräuter herrscht, — dies erkenne man als den dritten p. des s. — 5. Er ist Brahman, er Çiva, er Hari, er Indra, er Agni, er der unvergängliche höchste svarâj, — dies erkenne man als den vierten p. des s. — 6. Wer es erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 7. (Die Silben) ugram, jvalan, nṛisiṅ, mṛityu erkenne man als das erste sâman [6]) des ersten, zweiten, dritten, vierten (pâda). —

---

[1]) ya shadhi° A. [2]) °tatva A. [3]) jvalantaṃ A.
[4]) nṛisiṅham A. [5]) mṛityuṃ A.
[6]) hier wie in §§. 5—7 hat sâman offenbar eine andere Bedeutung als die bisherige, bezeichnet eben nur je die Einheit zweier akshara: diese Zahl

8. wie 6. — 9. Darum sage man dies Sâman nicht überall hin. — 10. Wenn (Einer) es mitzutheilen wünscht, der mag es seinem Sohne, falls er es zu hören begierig, mittheilen, oder einem andern Schüler.“

Auch dieser §. beginnt mit einer ähnlichen Einleitung, wie der vorhergehende, nur daſs hier noch speciell Prâjâpati als die Quelle der folgenden Lehren angegeben wird. — 2. Die Wörter samrâj, svarâj und virâj, die hier offenbar irgend eine Stufe des Demiurgos bezeichnen (wie ja virâj sonst stets eine dergl. Verwendung hat) sind hiebei wohl auf √râj, leuchten, zurückzuführen: dagegen für die Wiederholung des Wortes svarâj in 5 ist wohl „Selbstherr“ (√râj, regere) die geeignetste Auffassung. — 4. târâpati ist ein Wort der epischen Zeit, resp. Sprache. — 5. Die Worte sa brahmâ bis svarâṭ finden sich zuerst im Taitt. Âr. 10, 13 vor, s. diese Stud. 1, 79 [1]). 2, 93, sind daher hier wohl von dort entlehnt, kehren übrigens als eine Art formula solemnis, auch in der Kaivalyop. (ohne hariḥ indessen), sowie in der Mahop. (wo statt Çiva und Indra blos Îçâna) wieder, s. diese Stud. 2, 11. 8. — Zum Verständniſs von Absatz 7 sowie für die Angaben der folgenden §§. ist es zweckmäſsig, den sich daraus ergebenden Textlaut der nṛisiṅha-Formel anschaulich vorzuführen:

ugram vîram mahâvishṇum jvalantam sarvatomukham | nṛisiṅham bhîshaṇam bhadram mṛityumṛityum namâmy aham ||

---

in wird wenigstens in §§. 5—7 strikt eingehalten, und ist somit auch hier wohl eben blos jvalan und nṛisiṅ, nicht jvalantam und nṛisiṅham, wie der Cod. hat, zu lesen.

[1]) wo ich die Form sendraḥ für sa indraḥ irrig als nur episch bezeichnet habe, während doch gerade der Veda viele derartige Beispiele hat, vgl. Ṛik Prât. 2, 33. 34. Vs. Prât. 3, 14 (diese Stud. 4, 182. 5, 110). Ja Pâṇini (6, 1, 134) erlaubt dieselbe metri causa durchweg.

§. 5.

1. kshîrodârṇavaçâyinaṃ nṛikesariṃ yogidhyeyam paramam padaṃ sâma jânîyat | 2. yo jânîyât so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 3. vîram prathamasyâ 'rdhântyaṃ, taṃ sa dvitîyasyâ 'rdhântyaṃ, ham bhî tṛitîyasyâ 'rdhântyam, -mṛityuṃ caturthasyâ 'rdhântyaṃ sâma jânîyât | 4. wie 2. | 5. tasmâd idaṃ sâma yena kenacid âcâryamukhena yo jânîte, sa tenaiva saṃsârân mucyate, mocayati, mumukshur bhavati | 6. japântenaiva [1]) çarîreṇa devatâdarçanaṃ karoti | 7. tasmâd idam eva mokshadvâraṃ [2]) kalau, nâ 'nyeshâm bhavanti | 8. tasmâd idaṃ sâma jânîyât | 9. yo jânîte sa mumukshur bhavati || 5 ||

1. „Den im Milchmeere ruhenden Mann-Löwen, den von den Yogin zu sinnenden höchsten Ort erkenne man als das sâman. — 2. Wer es erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 3. (Die Silben) vîram, taṃ sa, ham bhî, mṛityum erkenne man je als das letzte sâman der (ersten) Hälfte des ersten, zweiten, dritten, vierten (pâda). — 4. wie 2. — 5. Drum wer dies sâman durch irgend welchen Lehrermund erkennt, der wird dadurch eben aus dem saṃsâra (Kreislauf der Welt) erlöst, er erlöst (Andere?), er wird nahe der Erlösung. — 6. Mit dem Ende des Murmelns (desselben) gelangt er mit dem (irdischen) Leibe zum Schauen der Gottheit. — 7. Drum ist dies allein die Thür zur Erlösung im Kali(-Zeitalter). Anderen ist keine (Thür zur Erlösung offen). — 8. Drum möge man dies sâman erkennen. — 9. Wer es erkennt wird nahe der Erlösung."

Die Wörter kshîroda, nṛikesari (nicht einmal °rin), yo-

---

[1]) ? jayâttenaiva A.
[2]) ? mâksha° A.

gin, saṃsâra (s. 2, 1, 1), kali [1]), mokshadvâra sind für die Abfassungszeit charakteristisch. — Ueber die vedischen Vorstufen der Vorstellung von dem Ruhen Vishṇu's auf dem Meere resp. Milchmeere s. das oben p. 2 Bemerkte.

§. 6.

1. ṛitaṃ satyam param brahma purushaṃ nṛikesarivigrahaṃ kṛishṇapiṅgalam [2]) ûrdhvaretaṃ virûpâkshaṃ [3]) çaṃkaraṃ nîlalohitam [4]) pinâkinaṃ hy, amitadyutir îçânaḥ, sarvavidyânâm îçvaraḥ, sarvabhûtânâm brahmâ 'dhipatir, brahmaṇo 'dhipatir [5]) yo Yajurvedavâcyas, taṃ sâma jânîyât | 2. yo jânîyât, so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 3. mahâ prathamântârdhasyâ "dyaṃ, rvato dvitîyântârdhasyâ "dyaṃ, shaṇaṃ tṛitîyânt°, namâ caturthânt° sâma jânîyad | 4. wie 2. | 5. tasmâd idaṃ saccidânandamayam param brahmă | 6. tam eva vidvân amṛita iha bhavati | 7. tasmâd idaṃ sâṅgaṃ sâma jânîyâd | 8. wie 2. || 6 ||

1. „Die Ordnung, Wahrheit, das höchste brahman, den eines Mann-Löwen Gestalt habenden purusha, den Schwarzgelben, den Keuschen, den ungestalte Augen Habenden, Çaṃkara, den Blauschwarz-rothen, den Pinaka-Träger, der da Herr von unermessenem Glanze, Herrscher aller Weisheiten ist, (der da) Brahman, Oberherr aller Wesen, der da der aus dem Yajurveda zu erkennende Oberherr des Brahman ist, — diesen erkenne man als das sâman. — 2. Wer es

---

[1]) Ath. Par. 38, 1 sarvakalikalusham açubham praçamaya. 75, 59 dharmaphalaṃ kshîṇaṃ kalim âviçate prajâ. [2]) °lam | A. [3]) °tam | A.

[4]) ṛitaṃ bis virûpâksham, mit Ausnahme von nṛikesarivigraham, ist aus Taitt. Âr. 10, 23 (Ândhra, 12 Drâv.) entlehnt (: der Text daselbst führt fort: viçvarûpâya vai namo namaḥ ||), s. auch oben pag. 22. 23.

[5]) îçânaḥ bis brahmaṇo 'dhipatir ist aus Taittir. Âr. 10, 21 entlehnt (: der Text daselbst führt fort: brahmâ çivo me astu sadâçivom ||).

erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 3. (Die Silben) mahâ, rvato, shaṇam, namâ erkenne man je als das erste sâman der zweiten Hälfte des ersten, zweiten, dritten, vierten (pâda). — 4. wie 2. — 5. Darum ist dies (sâman) das aus Wesenheit, Geist, Wonne bestehende höchste brahman. — 6. Wer diesen eben erkennt, wird hier (schon) unsterblich. — 7. Drum möge man dies sâman sammt Gliedern erkennen. — 8. wie 2."

1. vigraha in der Bedeutung Gestalt, Körper (zuerst Maitrây. Upan. 6, 16) und die apokopirte Form ûrdhvareta (statt °tas) sind sprachlich bemerkenswerth. Die prägnant dem Çiva zugehörigen Namen kṛishṇapiṅgala[1]), ûrdhvareta[2]), virûpâksha, çaṃkara, nîlalohita, pinâkin beweisen in ihrer hier vorliegenden Identifikation mit nṛikesarin, daſs die Upanishad es auf eine Vereinigung der çiva-itischen Sekte mit der vishṇu-itischen abgesehen hat. — Was das hi nach pinâkinam soll, ist unklar: man erwartet statt dessen vielmehr yaḥ. — Wenn speciell der Yajurveda als die Quelle der hier vorliegenden Kunde eines noch über Brahman hinausgehenden Herrn angegeben wird, so ist der Grund dafür wohl in den mehrfachen Entlehnungen, die sich in unserer Upanishad aus dem Taitt. Veda, insbesondere dem Taitt. Âraṇy. vorfinden, zu suchen, wie denn in letzterem ja theils der Name des nṛisiṇha überhaupt zuerst, in der Form nârasiṇha übrigens (10, 1, 7), uns entgegentritt, theils ja auch der gröſste Theil gerade unseres Absatzes (s. p. 84 n.) daraus entlehnt ist. — 6. Das Masc. tam be-

---

[1]) nach Sâyaṇa zu Taittir. Âraṇyaka bezieht sich dieser Name auf die androgyne Gestalt des Gottes, dakshiṇe maheçvarabhâge piṅgalavarṇaḥ, umâbhâge kṛishṇavarṇaḥ.

[2]) vgl. ûrdhvaliṅga Taitt. Âr. 10, 16.

zieht sich wohl auf denselben Gegenstand, wie das tam am Schlusse von 1.

§. 7.

1. viçvasṛija etena vai viçvam asṛijanta, yad viçvam asṛijanta tasmâd viçvasṛijo, viçvam enân [1]) anu prajâyate | 2. brahmaṇaḥ sâyujyaṃ salokatâṃ [2]) jayati, tasmâd idaṃ sâṅgaṃ sâma jânîyât | 3. yo jânîyât, so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 4. vishṇum prathamasyâ 'ntyam mukham dvitîyasyâ 'ntyam bhadram tṛitîyasyâ 'ntyam myahaṃ caturthasyâ 'ntyaṃ sâma jânîyâd | 5. wie 3. | 6. yo 'sau sâma [3]) veda yad idaṃ kiṃ câtmani brahmaṇy ânushṭubhaṃ jânîyâd | 7. wie 3. | 8. strîpuṅsor vâ ya iha sthâtum apekshate sa sarvaiçvaryaṃ dadâti | 9. yatra kutrâ 'pi mriyeta dehânte devaḥ param brahma târakaṃ vyâcashṭe yenâ 'mṛitîbhûtvâ so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 10. tasmâd idaṃ sâma madhyagaṃ(?) jayati, tasmâd idaṃ sâmâṅgam prajâpatir ya evaṃ vede- | 11. 'ti mahopanishad | 12. ya etâm mahopanishadaṃ veda sakṛitpuraçcaraṇo 'pi mahâvishṇur bhavati | 13. mahâvishṇur bhavati ya evaṃ vede- | 14. 'ti mahopanishat || 7 ||

iti prathamopanishat || 28 ||

1. „Die viçvasṛij schufen hiemit (kraft der in anushṭubh abgefafsten nârasiṅha-Formel) das All: weil sie das All schufen, darum heifsen sie viçvasṛij. Alles entsteht hinter ihnen drein. — 2. Des Brahman Genossenschaft und Mitwelt ersiegt es, darum erkenne man dies sâman (die nârasiṅha-Formel) sammt seinen Gliedern. — 3. Wer es erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 4. (Die Silben) vishṇum, mukham, bhadram, my aham erkenne man

[1]) etân A. [2]) sa fehlt A. [3]) ? so A.

als das letzte sâman des ersten, zweiten, dritten, vierten (pâda). — 5. wie 3. — 6. Wer dort das sâman (?) weiſs, erkenne (all) dieses was irgend ist in sich selbst (im âtman), im brahman, als anushṭubh-artig. — 7. wie 3. — 8. Oder wer, sei es ein Weib, sei es ein Mann, hier zu bleiben trachtet, (dem) giebt er (der ânushṭubha mantra?) Allherrschaft: — 9. und wo irgend er stirbt, (dem) erklärt der (darin verherrlichte) Gott am Ende des Leibes das höchste rettende brahman, wodurch er unsterblich werdend auch eingeht zur Unsterblichkeit. — 10. Darum ersiegt dieses sâman das in der Mitte Befindliche (?): darum ist dieses sâman-Glied, ist prajâpati, wer also weiſs. — 11. Dies ist die groſse Lehre. — 12. Wer diese groſse Lehre kennt, wird auch, wenn er nur einmal dazu sich vorbereitet hat, mahâvishṇu. — 13. mahâvishṇu wird, wer also weiſs. — 14. Dies ist die groſse Lehre."

1. Dieser Absatz hat hier eigentlich gar keine rechte Stelle, und verdankt seine Aufnahme wohl nur der Absicht, der ganzen Darstellung ein möglichst feierliches, vedisches Gepräge zu geben, die nârasiṅha-Formel resp. in das vedische Ritual einzureihen. In ihrer ursprünglichen Form beziehen sich diese Worte nämlich eben gar nicht auf sie, sondern auf das 1000 Jahr dauernde Opfer (sahasrasaṃvatsaram) der viçvasṛij, sind resp. (nebst dem Anfange von 2) ein direktes Citat aus Taittir. Br. 3, 12, 9, 8 (vergl. Pañcav. 25, 18, 2. 6): eténa vaí viçvasríja idáṃ víçvam asṛijanta | yád víçvam ásṛijanta tásmâd viçvasṛijaḥ | víçvam enân ánu prájâyate, bráhmaṇaḥ sā̆yujyaṃ salokátâṃ yanti. Vergl. über ähnliche Verbrämungen, nach Art der Atharva Saṃh., das ob. p. 73 zu 1, 1 Bemerkte. — 2. brahmaṇaḥ sâyujyaṃ salokatâ ist eine vedische Vorstellung, die in den Brâhmaṇa

(s. Çâṅkhây. Br. 21, 1. Pañcav. 25, 18, 6. Taittir. Âr. 10, 15. Çatap. 11, 4, 4, 2—7. diese Stud. 1, 396—403) vielfach sich findet, in späterer Zeit aber gar keinen rechten Sinn mehr hat: hier indessen, wo wir sahen, dafs Unsterblichkeit als Lohn verheifsen wird, ist auch sie am Platze, obschon immerhin obsolet, und nur auf Grund des Citates beibehalten. — 6. Den verderbten Eingang dieses Satzes vermag ich nicht sicher zu restituiren. — 8. In Widerspruch mit 3, 7 erscheint hier also der nârasiṅha-Spruch auch als Frauen zugänglich. — 9. Vgl. Râmottaratâp. 1, 5. — 10. madhyagam ist mir unklar: auch bin ich unsicher ob ich den Schlufs des Absatzes richtig verstanden. — 12. Unmittelbare Gleichheit mit, d. i. wohl direktes Aufgehen in, Mahâvishṇu ist der Lohn.

Zweite Upanishad.

§. 1.

1. devâ ha vai mṛityoḥ pâpmanaḥ [1]) saṃsârâc câ 'bibhayus, te prajâpatim upâdhâvaṅs, tebhya etam mantrarâjaṃ nârasiṅham ânushṭubham prâyachat, tena vai mṛityum ajayan pâpmânam ataran saṃsâraṃ câ 'taraṅs | 2. tasmâd yo mṛityoḥ pâpmanaḥ [2]) saṃsârâc ca bibhîyât, sa etam mantrarâjaṃ n. ân. pratigṛihṇîyât, sa mṛityuṃ jayati sa pâpmânaṃ tarati, sa [3]) saṃsâraṃ tarati || 1 ||

1. „Die Götter fürchteten sich vor dem Tode, dem Bösen, dem Weltkreislauf: sie wandten sich an Prajâpati, er übergab ihnen diesen dem nărasiṅha geweihten Spruch-König in anushṭubh: damit besiegten sie den Tod, überschritten das Böse, überschritten den Weltkreislauf. — 2. Drum wer sich vor dem Tode, dem Bösen, dem Welt-

---

[1]) ? pâpmabhyaḥ A., ebenso in 2.: da aber beide Male pâpmânam folgt, restituire ich, wie oben. [2]) ? pâpmabhyaḥ A. [3]) fehlt Cod.

kreislauf fürchtet, der nehme diesen dem narasiṅha geweihten Spruchkönig in anushṭubh in Empfang, so besiegt er den Tod, überschreitet das Böse, überschreitet den Weltkreislauf.“

Die Verherrlichung der Formel, resp. ihrer einzelnen Bestandtheile, bildet mit allen möglichen Spielereien auch den Gegenstand dieser zweiten Upanishad. — 1. Ueber das Böse, resp. den Bösen, pâpman, s. das unten zu §. 6 des uttaratâp. Bemerkte. — 2. Die Kenntniſs der Formel ist hier an keine weiteren Bedingungen geknüpft, erscheint vielmehr als allgemein zugänglich und wirksam.

§. 2.

Dieser §. enthält eine Identifikation der vier pâda der Formel mit den vier mâtrâ des praṇava, sowie eine Aufzählung der je entsprechenden vier Welten, Veda, Götterklassen etc., ist resp. (mit ganz geringfügigen Differenzen) völlig identisch in das uttaratâpanîya §. 3, 2—5 aufgenommen, wo indeſs am Schlusse der vier Abschnitte je noch ein specieller Zusatz sich findet. Ich theile hier zwar Text und Uebersetzung mit, verweise aber für die Erklärung der einzelnen Ausdrücke auf unten.

1. tasya ha praṇavasya yâ pûrvâ mâtrâ prithivy akâraḥ sa ṛigbhir ṛigvedo brahmâ vasavo gâyatrî gârhapatyaḥ sâ prathamaḥ pâdo bhavati | 2. dvitîyâ 'ntariksham ukâraḥ sa yajurbhir yajurvedo vishṇû [1]) rudrâs trishṭub dakshiṇâgniḥ sâ dvitîyaḥ pâdo bhavati | 3. tṛitîyâ dyaur makâraḥ sa sâmabhiḥ sâmavedo rudra âdityâ [2]) jagaty âhavanîyaḥ sâ tṛitîyaḥ pâdo bhavati | 4. yâ 'vasâne 'sya caturthy ardha-

[1]) vishṇu A. [2]) rudrâdityâ A.

mâtrâ sâ somaloka oṃkâraḥ[1]) so 'tharvaṇair mantrair atharvedaḥ saṃvartako 'gnir maruto virâḍ ekarishir[2]) bhâsvatî, sâ sâmnaç caturthaḥ pâdo bhavati || 2 ||

1. „Die erste mâtrâ des praṇava, die Erde (selbst) ist der a-Laut: mit den ṛic ist er der ṛigveda, der brahman, die vasavas, die gâyatrî, das Hausfeuer. Sie ist der erste pâda (des sâman, d. i. des nṛisiṅha-Credo). — 2. Die zweite (mâtrâ), die Luft (selbst) ist der u-Laut: mit den yajus ist er der yajurveda, ist vishṇu, die rudrâs, die trishṭubh, das südliche Feuer. Sie ist der zweite pâda. — 3. Die dritte (mâtrâ), der Himmel (selbst) ist der m-Laut: mit den sâman ist er der sâmaveda, ist rudra, die âdityâs, die jagatî, das Opferfeuer. Sie ist der dritte pâda. — 4. Die am Schlusse befindliche vierte Halb-mâtrâ desselben ist die Mondwelt, der (ganze) om-Laut[3]): er ist mit den atharvaṇa-Sprüchen der atharvaveda, ist das (die Welt) zusammenrollende Feuer, die marutas, die virâj (Metrum), das eka-ṛishi genannte Feuer: sie, die leuchtende (Halb-mâtrâ), ist der vierte Fuſs des sâman."

Eine allem Anscheine nach im Wesentlichen hiemit identische[4]) Aufzählung findet sich in Anquetil's Atharvaçikhâ (s. diese Stud. 2, 55) wieder. Da nun ein Werk letzteren Namens am Schlusse unseres pûrvatâp. hier (5, 9, 6, 7) citirt wird, so liegt es nahe anzunehmen, daſs diese Aufzählung hier von dort entlehnt ist (s. das unten zu 4, 1, 4 Bemerkte). — Vgl. auch noch Mârkaṇḍ. Pur. 42, 8 ff.

---

[1]) ob loko 'ṃkâraḥ (d. i. aṃkâraḥ)? [2]) so A.

[3]) oder ob: der aṃ-Laut (= der anusvâra)? wo der Text dann eben in °loko 'ṃkâraḥ zu ändern wäre.

[4]) Statt Vishṇu, Rudra, Aditi werden daselbst wohl die Vasu, die Rudra, die Âditya zu setzen sein?

§. 3.

1. ashṭâksharaḥ prathamaḥ pâdo bhavaty. ashṭâksharâs trayaḥ pâdâ, evaṃ dvâtriṅçad aksharâṇi sampadyante. dvâtriṅçadaksharâ vâ [1]) anushṭub bhavaty. anushṭubhâ sarvam idam sṛishṭam, anushṭubhâ sarvam upasaṃhṛitam 2. tasya hi pañcâ 'ṅgâni bhavanti, catvâraḥ pâdâç catvâry aṅgâni, sapraṇavaṃ sarvam [2]) pañcamam bhavati 3. oṃ hṛidayâya namaḥ, oṃ çirase svâhâ, oṃ çikhâyai vaushaṭ, oṃ kavacâya huṃ, oṃ astrâya phaḍ iti 4. prathamam prathamena yujyate, dvitîyaṃ dvitîyena, tṛitîyaṃ tṛitîyena, caturthaṃ caturth[ena, pañcamam pañcamena] [3]), vyatishaktâ vâ ime lokâs, tasmâd vyatishaktâny aṅgâni bhavanty | 5. om ity etad aksharam idaṃ sarvaṃ, tasmât pratyaksharam ubhayata oṃkâro bhavati- 6. 'ty aksharâṇâṃ nyâsam upadiçanti brahmavâdinaḥ || 3 ||

1. Verherrlichung des anushṭubh-Metrums der Formel. — 2. „Dieselbe hat fünf Glieder; die vier pâda entsprechen deren vier, und das Ganze mit dem praṇava dem fünften. — 3. 4. (Da sie nämlich ein Spruchkönig ist, so hat sie eben auch ein Herz, einen Kopf, eine Haarlocke, çikhâ, einen Panzer, eine Waffe: und) diese fünf Glieder, resp. die ihnen geweihten, in 3 aufgezählten Sprüche werden (mit den in 2 genannten Fünf, den vier pâda und dem Ganzen, der Reihe nach) je das erste mit dem ersten, das zweite mit dem zweiten etc. verbunden: denn diese (drei) Welten sind in einander verflochten: darum so auch die aṅga. — 5. Das Wort om ist das All, darum wird bei jeder Silbe vorher und nachher om gesagt. — 6. So lehren die Brahmavâdin die Niedersetzung (Niederschreibung) der Silben (der Formel)."

[1]) fehlt A., coniic. [2]) pâdâ catvâry . . . savam A.
[3]) °na p. p. fehlt A., coniic.

Die in 3 angegebenen mystischen fünf Glieder, mit den dazu gehörigen Formeln[1]), führen uns mitten in das tantra-Ritual hinein, sind resp. fortab bei jedem sektarischen Credo wiederkehrend[2]). In dem Râma-Tâp. 1, 52. 61 werden sechs dgl. erwähnt: nach dem schol. ist zu den obigen fünf das Augenpaar als sechstes (resp. der Reihe nach als vorletztes) hinzutretend. So auch, indessen mit noch weiteren (vorangetretenen) Zuthaten der mâlâmantra der Bhagavadgîtâ, s. Lassen in der sec. ed. der Schlegel'schen Bhag. p. 290 und vergl. Bhâg. Pur. 6, 8, 7. 8. — 6. brahmavâdinas ist ein obsoleter, besonders im Yajurveda gebräuchlicher Ausdruck, offenbar hier wie in 5, 10 und 3, 1, 6 gewählt, um dessen Anschein und Eindruck hervorzurufen.

Nach 3—6 wird also der erste pâda z. B. (ugraṃ vîram mahâvishnum), unter Hinzufügung von oṃ hṛidayâya namaḥ, etwa so niederzusetzen sein: oṃ u oṃ, oṃ graṃ om, oṃ vî oṃ, oṃ raṃ oṃ, oṃ ma oṃ, oṃ hâ oṃ, oṃ vi oṃ, oṃ shnuṃ oṃ, oṃ oṃ oṃ, oṃ hṛi oṃ, oṃ da oṃ, oṃ yâ oṃ, oṃ ya oṃ, oṃ na oṃ, oṃ maḥ oṃ.

§. 4.

1. tasya ha vâ ugram prathamaṃ sthânaṃ jânîyâd | 2. yo jânîyât so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 3. vîraṃ dvitîyaṃ

---

[1]) Von den Heilrufen derselben sind die drei ersten aus dem vedischen Ritual bekannt, und zwar ist vaushaṭ (eig. vashaṭ) wohl ein Aorist von √vah oder √vaksh (vgl. çraushaṭ): phaṭ findet sich als Interjektion, im Sinne von Platsch!, Kauç. 116. Çâṅkh. 12, 23, 7 (phal ity abhishṭhitaḥ): huṃ dagegen kann ich in den sûtra noch nicht nachweisen, vgl. indeſs den vedischen hiṃkâra und huṃmâ als Einschub im çyaitasâman nach Pañc. 7, 10, 15.

[2]) Die älteste Formel der Art ist wohl die im Taittir. Âr. 10, 34 für die heilige gâyatrî berichtete: agnir mukham, brahmâ çiro, vishṇur hṛidayam, rudraḥ çikhâ, pṛithivî yoniḥ. — Die Formeln im uchushmakalpa (Atharvapariç. 38) beziehen sich auf Herz, Haarschopf (çikhâ), Panzer, Waffe, lassen somit den Kopf aus.

sthânam, mahâvishṇuṃ tritîyaṃ jvalantaṃ caturtham sarvatomukham pañcamaṃ nṛisiṅhaṃ shashṭham bhîshaṇaṃ saptamam bhadram ashṭamam mṛityumṛityuṃ [1]) navamaṃ namâmi daçamam aham ity ekâdaçaṃ sthânaṃ jânîyâd | 4. wie 2. | 5. ekâdaçapadâ vâ anushṭub bhavaty, anushṭubhâ sarvam idaṃ sṛishṭam anushṭubhâ sarvam upasaṃbhṛitaṃ tasmât sarvam idam ânushtubhaṃ jânîyâd | 6. wie 2 || 4 ||

Aufzählung der einzelnen elf Wörter, welche die Formel bilden. In dem uttaratâp. wird das dritte Wort mahâvishṇum in zwei Wörter getheilt, so daſs in summa zwölf Wörter sich ergeben, obschon die Elfzahl auch dort noch durchbricht, s. ekâdaçâtmânam in 4, 2.— 5. Vgl. 3, 1.

§. 5.

1. devâ ha vai prajâpatim abruvann, atha kasmâd ucyata ugram iti, sa hovâca prajâpatir, yasmât svamahimnâ sarvân lokân sarvân âtmanaḥ sarvâṇi bhûtâny udgṛihṇâty ajasraṃ sṛijati visṛijati vâsayaty udgrâhyate udgahyate [2]), „stuhi çrutaṃ gartasadaṃ yuvânam mṛigaṃ na bhîmam upahatnum [3]) ugram | mṛiḍâ [4]) jaritre siṅha [5]) stavâno 'nyaṃ te asman nivapantu [6]) senâḥ" (Ṛ. 2, 33, 11. Ts. 4, 5, 10, 4), tasmâd ucyata ugram ity | 2. atha kasmâd ucyate vîram iti, yasmât svamahimnâ..... bhûtâni vîrayati [7]) virâmayaty ajasram s. vis. vâsayati, „yato vîraḥ karmaṇyaḥ sudaksho yuktagrâvâ jâyate devakâmaḥ" (Ṛ. 3, 4, 9), tasmâd ucyate vîram ity | 3. atha kasmâd ucyate

---

[1]) blos mṛityum A. [2]) ob udgṛihyate? [3]) upahartum A.
[4]) mṛilâ Ṛ. Ts. [5]) rudra Ṛ. Ts. Der Vers ist eben an rudra gerichtet.
[6]) asmin nivapaṃtu A.
[7]) vîramati A. Am nächsten läge viramati, das aber als intransitiv zu den Accusativen nicht paſst.

mahâvishṇum iti, yaḥ sarvân lokân vyâpnoti vyâpayati sneho yathâ palalapiṇḍaṃ otaprotam anuprâptaṃ vyatishakto vyâpyate vyâpayate, „yasmân na jâtaḥ [1]) paro anyo 'sti [2]) ya âviveça [3]) bhuvanâni viçvâ | yasmâd anyan na paraṃ kiṃ canâ 'sti [4]) | prajâpatiḥ prajâbhiḥ saṃvidânas [5]) trîṇi jyotîṅshi sacate sa shoḍaçî" (Vs. 8, 36. 32, 5. Çâṅkhây. çr. 9, 5, 2), tasmâd ucyate mahâvishṇum ity | 4. atha kasmâd ucyate jvalantam iti, yasmât svamahimnâ [6]).....bhûtâni svatejasâ jvalati jvâlayati jvâlyate [7]), „savitâ prasavitâ dîpto dîpayan dîpyamâno jvalan jvalitâ [8]) tapan vitapan saṃtapan rocano rocamânaḥ çobhanaḥ çobhamânaḥ kalyâṇas [9])" (Taittir. Br. 3, 10, 1, 2), tasmâd ucyate jvalantam ity | 5. atha kasmâd ucyate sarvatomukham iti, yasmâd atîndriyo 'sti [10]) sarvataḥ paçyati sarvataḥ çriṇoti sarvato gachati sarvata âdatte sarvagaḥ sarvatas tishṭhaty, „ekaḥ purastâd ya idam babhûva yato babhûva bhuvanasya gopâ(ḥ) | yam apyeti bhuvanaṃ sâmparâye [11]) namâmi tam ahaṃ sarvatomukham", tasmâd ucyate sarvatomukham ity | 6. atha kasmâd ucyate nṛisiṅham iti, yasmât sarveshâm bhûtânâṃ vîryatama(ḥ) çreshṭhatamaç ca, nṛisiṅho vîryatama(ḥ) çreshṭhatamaç ca, tasmân nṛisiṅha âsît parameçvaro, jagaddhitaṃ vâ etad rûpam

---

[1]) yasmâj jâto na Çâṅkh..

[2]) asti Vs. Çâṅkh. In Vs. 32, 5 lautet der erste pâda: yasmâj jâtaṃ na purâ kiṃ canaiva. [3]) âbabhûva Ç. (Vs. 32, 5).

[4]) Dieser ganze Absatz fehlt in Vs. Çâṅkh.

[5]) prajayâ saṃrarâṇas Vs. Ç. [6]) yas tva mahimnâ A.

[7]) jvâjayate A. [8]) jvalajvâlitâ A.

[9]) Die drei Schlufsworte sind aus dem im T. Br. direkt vorhergehenden Absatz (3, 10, 9, 1) entlehnt: statt ihrer hat das Taitt. Br. hier: çumbhûḥ çumbhamâno vâmaḥ. — Die Stelle enthält eine Aufzählung der 15 muhûrta des Tages der schwarzen Hälfte eines Monats (s. Zeitschr. d. D. M. G. 15, 188), hat somit begreiflicher Weise hier gar nichts zu suchen.

[10]) 'ti A.

[11]) zu sâmparâya s. diese Stud. 2, 204. Vedântasûtra 3, 3, 27.

aksharam bhavati, „pra tad vishṇu(ḥ) stavate vîryeṇa mṛigo na bhîmaḥ kucaro girishṭhâḥ | yasyorushu trishu vikramaṇeshv adhi kshiyanti bhuvanâni viçvâ“ (Ṛ. 1, 154, 2), tasmâd ucyate nṛisiṅham ity | 7. atha kasmâd ucyate bhîshaṇam iti, yasmâd yasya [1]) rûpaṃ dṛishṭvâ sarve devâḥ sarvâṇi bhûtâni bhîtyâ palâyante svayaṃ yataḥ kutaçcin na bibheti, „bhîshâ 'smâd vâtaḥ pavate bhîshodeti sûryaḥ | bhîshâ 'smâd agniç cendraç ca mṛityur dhâvati pañcamaḥ“ (Taitt. Âr. 8, 8) [2]), tasmâd ucyate bhîshaṇam ity | 8. atha kasmâd ucyate bhadram iti, yaḥ svayam bhadro bhûtvâ sarvadâ bhadraṃ dadâti rocano rocamânaḥ çobhanaḥ kalyâṇaḥ [3]), „bhadraṃ karṇebhiḥ çṛiṇuyâma devâ bhadram paçyemâ 'kshibhir [4]) yajatrâḥ | sthirair aṅgais tushṭuvâṅsas tanûbhir vy açema devahitaṃ yad âyuḥ“ (Ṛ. 1, 89, 8. Taitt. Âr. 1, 1, 1), tasmâd u[cyate bhadram ity | 9. atha kasmâd u]cyate mṛityomṛityum iti, yasmât svabhaktânâṃ smṛita eva mṛityum apamṛityuṃ ca nâçayati [5]), „ya âtmadâ baladâ yasya viçva upâsate praçishaṃ yasya devâḥ | yasya châyâ 'mṛitaṃ yo mṛityumṛityuḥ [6]) kasmai devâya havishâ vidhema“ (Ṛ. 10, 121, 2. Vs. 25, 13. Ts. 4, 1, 8, 4), tasmâd ucyate mṛityumṛityum ity | 10. atha kasmâd ucyate namâmîti, yasmâd yaṃ [7]) sarve devâ namanti mumukshavo brahmavâdinaç ca, „pra nûnam brahmaṇaspatir mantraṃ namaty [8]) ukthyam | yasminn

---

[1]) man sollte asya erwarten! [2]) s. auch Kâṭh. Up. 2, 6, 3 Çaṃkara zu Vedântas. p. 325. Lies: bhîshâ udeti sûriaḥ.

[3]) Zu rocano° s. Taitt. Br. 3, 10, 1, 1 (oben Absatz 4), wo indess nach çobhanaḥ noch çobhamânaḥ steht.

[4]) so A., dagegen akshabhir im Eingangsgebet (s. oben p. 69).

[5]) ? maçyati A. mit der Marke der Länge über dem m von zweiter Hand, also mâçyati. [6]) yasya mṛityuḥ Ṛ. Vs. Ts.

[7]) man sollte enam erwarten. Die Worte von yaṃ sarve ab werden in Svapneçvara's Comm. zum Çâṇḍilyasûtra 44 (p. 31 ed. Ballantyne) citirt (und zwar als aus nṛisiṅhatâpinî khaṃ 6!). [8]) vadaty Ṛ.

indro varuṇo mitro aryamâ devâ (o)kâṅsi cakrire“ (Ṛik 1, 40, 5), tasmâd ucyate namâmîty | 11. atha kasmâd ucyate 'ham ity, „aham asmi prathamajâ ṛitasya[1]) pûrvaṃ devebhyo amṛitasya nâbhâ[2]) | yo mâ dadâti sa id eva mâ ''vâ[3]), aham annam annam adantam admi[4]), ahaṃ viçvaṃ bhuvanam abhyabhûvaṃ[5]), suvarṇajyotir[6]) ya evaṃ vedety upanishat“ (Taitt. Âr. 9, 11) || 5 ||

iti dvitîyopanishat || 2 ||

In der Form eines Gespräches zwischen den Göttern und dem von diesen befragten Prajâpati erhalten wir hier einen ausführlichen Commentar zu den elf Wörtern, aus denen die Formel besteht, und zwar in der Weise, daſs zunächst alle diese Wörter als Epitheta des höchsten Wesens etymologisch gedeutet werden, und darauf dann je zur Bekräftigung eine vedische Stelle citirt wird, welche das betreffende Wort oder wenigstens entsprechende Angaben enthält. Diese Citate sind meist dem Taitt. Yajus entlehnt, eines derselben indeſs mir einstweilen überhaupt noch nicht nachweisbar. In ihrem Wortlaute sind einige dem hiesigen Zwecke entsprechende Veränderungen vorgenommen (so bei 1 die Verwandlung von rudra in siṅha, bei 9 die von yasya mṛityuḥ in yo mṛityumṛityuḥ, bei 10 die von vadati in namati): und es haben im Uebrigen die meisten an ihrer ursprünglichen Stelle auch entfernt keine Beziehung zu dem Zwecke, dem sie hier dienen, der Schilderung des höchsten Wesens nämlich (so die Stellen bei 1.

---

[1]) ṛitâ3syâ T. [2]) nâ3bhâyi T.

[3]) ? mâyâ A. — say id eva mâ3vâḥ T. (s. diese Stud. 2, 285. 4, 252) âvâḥ = avati Çaṃkara bei Roer p. 140. Translation p. 24.

[4]) â3dmi T.

[5]) ? bhuvâm̆ A. °bhavâṃ T. °bhavâ3ṃ (Roer p. 139).

[6]) suvar na jyotiḥ | T.

2. 4. 6. 8. 10). Von besonderer Wichtigkeit ist die Erklärung des Wortes nṛisiṅha in 6, weil sich aus ihr ergiebt, was ja auch im Uebrigen aus dem ganzen Tenor der Upanishad erhellt, daſs deren Verfasser von der avatâra-Legende, wonach Vishṇu als nṛisiṅha den Hiraṇyakaçipu zerstückt habe, nicht die geringste Notiz nimmt. Es wird resp. nṛisiṅha, Mannlöwe, hier nur als heldenkräftigster (vîryatamaḥ, sollte übrigens vîratamaḥ oder vîryavattamaḥ heiſsen!), trefflichster (çreshṭhatamaḥ) unter allen Wesen erklärt [1]), resp. für diesen danach rein auf einen Vergleich beruhenden Namen direkt auf die im Ṛik sich vorfindende Vergleichung des vishṇu mit einem furchtbaren, schleichenden, in den Bergen hausenden Thiere rekurrirt, ähnlich wie für den Beinamen ugra auf jenen Vers des Ṛik verwiesen wird, in welchem rudra als ein furchtbares reiſsendes Thier geschildert ist. — 9. Die Angabe, daſs das bloſse Denken an Nṛisiṅha, unter dem Beinamen mṛityumṛityu, von den an ihn Gläubigen (svabhaktânâm) Tod und Abertod abwendet, ist für den sektarischen Charakter der Upanishad höchst bedeutsam.

Dritte Upanishad.

§. 1.

1. devâ ha vai prajâpatim abruvann: ânushṭubhasya mantrarâjasya nârasiṅhasya çaktim vîjam no brûhi bhagava [2]) iti | 2. sa hovâca prajâpatir | 3. mâyâ

---

[1]) vgl. z. B. nṛisiṅhau im Bhaṭṭikâvya 2, 41, vom schol. erklärt durch narau siṅhâv iva und s. Petersb. Wtb. s. v.

[2]) Diese hier im pûrvatâp. gebräuchliche (s. noch 4, 1, 1. 3, 1. 5, 1, 1) Vokativ-Form bhagavas ist (s. Çat. 3, 2, 1, 20. 8, 3, 4. 11, 5, 5, 3. 10. 8, 4, 4. 5. 12, 9, 3, 7. 8. 14, 9, 2, 13. Pañcav. 13, 10, 8. Ait. Brâhm. 8, 24) die alterthümlichere, hier wohl eben absichtlich als obsolet gebrauchte, um da-

vâ eshâ nârasiṅhî sarvam idaṃ sṛijati, s. i. rakshati, s. i. saṃharati, tasmân mâyâm etâṃ çaktiṃ vidyâd | 4. ya etâm mâyâṃ çaktiṃ veda sa mṛityuṃ jayati sa pâpmâ-naṃ tarati so 'mṛitatvaṃ ca gachati mahatîṃ çriyam açnute | 5. mîmâṅsante brahmavâdino: hrasvâ vâ dîrghâ vâ plutâ veti | 6. yadi hrasvâ bhavati, sarvam pâpmânaṃ dahaty amṛitatvaṃ ca gachati | 7. yadi dîrghâ bhavati, mahatîṃ çriyam âpnuyâd am. ca g. | 8. yadi plutâ bhavati, jnâna-vân bhavaty am. ca g. | 9. tad etad ṛishiṇoktaṃ nidar-çanam: „sa îm pâhi ya ṛijîshî tarutraḥ [1]" (Ṛ. 6, 17, 2), „çriyaṃ lakshmîm omalâm [2]) amvikâṃ gâṃ [3]) shashṭhîṃ ca yâm indrasenety utâhus [4]), tâm avidyâm [5]) brahmayonisva-rûpâṃ tâm ihâ "yushe çaraṇam prapadye" ‖ 1 ‖

Wie in der vorigen Upanishad (3, 8) Herz, Kopf, Haar-

mit einen vedischen Anstrich zu gewinnen. Das uttaratâp. hat dafür (9, 1. 15. 28) die jüngere Form bhagavan, oder gar die nominativische Construktion bhagavân (7, 1) mit dem Verbum in der dritten Person. Die Form bhagavan findet sich übrigens im Çatap. Br. 11, 5, 5, 4 neben bhagavas in 8 und 10 und auch sonst noch mehrfach (11, 5, 3, 7. 14, 6, 7, 2. 11, 1. 6) vor. Und da dasselbe zudem auch bereits die nominativische Construktion kennt, und zwar sowohl in der Form bhagavân, s. 10, 6, 1, 3. 14, 6, 11, 1. 7, 3, 5, als in der daraus erst sekundär abgeschwächten Form bhavân, s. 10, 3, 4, 3. 14, 8, 1, 2—4. 9, 1, 5. 6. 7, 3, 5 (bhavati neben bhagavân), so ist ersichtlich, dafs der Gebrauch dieser vier Formen sich schon verhältnifsmäfsig früh vermischt hat. — Das Gleiche gilt von den verschiedenen Abschwächungen, die das Wort bhagavas selbst mit der Zeit erfahren hat; dieselben sind sämmtlich neben einander im Çat. Br. nachweisbar. Zunächst ward daraus bhagos, so Çatap. 11, 5, 4, 2. 7, 3, 3 (Pâṇ. 8, 3, 17), — sodann bhos (wie bhavân aus bhagavân), so Çat. 10, 3, 5, 5. 11, 6, 1, 3ff. — schliefslich (s. Pân. 8, 3, 17) bho, so Çatap. 10, 3, 4. 2. 11, 4, 3, 20. 14, 9, 1, 1 (edit. pag. 1165, 24 âcâryam praty eva, na kshatriyam prati). Ṛik-prât. 15, 6. Dhammapada v. 396., s. diese Stud. 2, 231. 232. (Die Herleitung von bhavat aus bhâvat ist ebenso zu verwerfen, wie die neuerdings wieder von Spiegel hervorgeholte aus √bhû, s. Kuhn und Schleicher Beiträge 4, 327.)

[1]) yâhi ya ṛijîshî tarutra A. Sollte hier etwa eine Lücke sein? Denn die sonstigen Citate sind ja durchweg vollständig aufgeführt: was soll also hier blos der Versanfang? freilich was soll dieser Vers hier überhaupt?

[2]) ? oyalâm A. [3]) ? ggâṃ | A. [4]) ? iṃdasenety uta âhus A.

[5]) ? tâṃ vidyâm A.

locke, Panzer und Waffe dem nṛisiṅha-Credo, resp. dem damit identischen nṛisiṅha selbst, zugeschrieben werden, so hier çakti d. i. zeugende Kraft, und vîjam Samenkorn, unter Anführung bestimmter Formeln dafür. Die späteren dergl. Angaben fügen drittens noch ein kîlakam dazu (s. Lassen zu Schlegels Bhagavadg. pag. 290. 91), womit etwa zur Vervollständigung der Zeugungsapparate der phallus gemeint sein mag [1])? — Und zwar wird ferner zunächst in §. 1 die çakti theils als die mâyâ des narasiṅha (vgl. die ähnliche Erklärung Çaṃkara's zu Vedântasûtra p. 341. 342 und des schol. zu Bhagavadgîtâ bei Lassen praef. pag. xxv) welche „alles dieses schafft, erhält und wieder zusammenzieht" (zerstört) bezeichnet, theils wird von ihr ausgesagt, dafs sie als „kurz, lang oder gedehnt" aufgefafst werden könne, was sich auf die Recitationsweise der betreffenden Formel beziehen mufs, obwohl unklar bleibt, wie man sich dies zu denken hat. Sollte çakti hier etwa auch schon, wie zur Zeit des Râmatâp. 1, 22, zugleich die letzte Silbe der Credoformel bedeuten können? — Zum Schlufs folgt dann als „von einem ṛishi gesprochene Belegstelle" zunächst der Anfang einer an Indra gerichteten ṛic, in welcher derselbe zum Somatrunk aufgefordert wird, deren Aufführung somit hier nicht das Geringste zu suchen hat, resp. wohl nur dazu dienen soll, in ihrem Geleite auch den nächstfolgenden Spruch als einen vedischen erscheinen zu lassen, einen Spruch der, trotz seines trishṭubh-Metrums, mit dem

[1]) Die Lehre vom vijam eines mantrarâja hat in der Tantra-Literatur, resp. bereits in der Râma-Tâpanîya-Upanishad, sehr weit gehende Dimensionen angenommen: es wird damit die erste Silbe, während mit çakti die letzte, und mit kîlaka die dazwischen stehenden Silben bezeichnet, s. Râmapûrvatâp. 1, 22. Wilson erklärt vijam durch: the mystical letter or syllable, which forms the essential part of the Mantra of any deity.

Veda gar nichts zu thun hat, und nur etwa in ein pariçishṭam nach Art des çrîsûktam (**Müller**'s Ṛik vol. 3, p. XL) resp. höchstens in das zehnte Buch des Taittir. Âr. passen würde. Der Text dieser zweiten Strophe ist übrigens wesentlich verderbt, und dessen obige conjecturelle Herstellung zweifelhaft. Der Inhalt derselben paſst zu dem Zwecke, behufs dessen sie hier citirt wird, allerdings vortrefflich: „die Çrî, die Lakshmî, die Omalâ (? Schutzreiche), die Ambikâ, die Go [1]), und jene **Sechste** [2]), welche man auch Indrasenâ [3]) nennt, | — diese **avidyâ** (? Text hat vidyâ), deren eigentliches Wesen die (Stellung als) Quelle des brahman ist, zu ihr wende ich mich um Schutz für das Leben hier."

§. 2.

1. sarveshâṃ vâ etad bhûtânâm **âkâçaḥ** parâyaṇam, sarvâṇi ha vâ imâni bhûtâny âkâçâd eva jâyanta, âkâçâd eva jâtâni jîvanty, âkâçam prayanty abhisaṃviçanti, tasmâd âkâçaṃ **vîjaṃ** vidyât | 2. tad etad **rishiṇoktaṃ** nidarçanam: „haṅsaḥ çucishad vasur antarikshasad [4]) dhotâ vedishad atithir duroṇasat | nṛishad varasad ṛitasad vyoma-

---

[1]) Zu go als Name der Naturkraft s. ob. 5, 442 und vgl. den z. gèus urvan.

[2]) **shashṭhi** erscheint eben auch sonst direkt als Name der Göttinn, s. Saṃskâra Kaust. 107b (bei der ersten Geburtstagsfeier), wo u. A. ein Spruch an sie gerichtet ist, wie folgt: jaya devi jaganmâtar jagadânandakâriṇi | prasida mama kalyâṇi namas te **shashṭhi** devate || Die Medinî führt shashṭhî als Synonym von Kâtyâyanî auf. In den ausführlichen Angaben des Çabdakalp. wird sie theils als **çakti**shashṭhâñçarûpâ, resp. als shashṭhâñçarûpâ prakṛiteḥ bezeichnet, theils aber als besondere Beschützerinn der kleinen Kinder (çiçûnâm) dargestellt. An jedem **Sechsten** der weiſsen Hälfte eines Monats findet ein groſses Fest für sie statt, auſserdem aber stets am **sechsten** Tage nach der Geburt eines Kindes (bâlânâṃ sûtikâgṛihe shashṭhâhe), s. auch Verz. d. Berl. S. H. no. 1037. Die fünf ersten Tage eines Neugebornen (früher die zehn ersten, s. Naksh. 2, 314) galten offenbar für besonders kritisch: der **sechste** Tag, den er erlebte, schenkte ihm somit gewissermaaſsen das Leben auf's Neue, und ward daher wohl geradezu als gütige Göttinn verherrlicht.

[3]) Die Angaben aus dem Brahma-Vaivarta-Purâṇa etc. im Çabdakalpadruma haben: **devasenâ**. [4]) antarikshaṃ° A.

sad abjâ gojâ ṛitajâ adrijâ ṛitam bṛihad[1])" (Vs. 10, 24. Ts. 1, 8, 15, 2) | 3. ya evaṃ vedety upanishat || 2 ||

iti tṛitîyopanishat || 3 ||

Als das eigentliche vîjam, Samenkorn, des nṛisiṅha, resp. seiner Formel, wird somit hier der Aether angegeben, weil er „aller Wesen letztes Ziel ist", da sie „aus ihm hervorgehen, aus ihm hervorgegangen leben, in ihn wenn sterbend wieder eingehen". Wir haben diese Ausdrucksweise bereits oben in 1, 1, 5 vorgefunden, und resp. daselbst als aus Taitt. Âr. 9, 1 herübergenommen bezeichnet. Vergl. übrigens auch noch Chândogyp. 1, 9, 1. — Die in 2 zur Bekräftigung angeführte ṛic hat gar keinen irgend welchen Bezug hierauf, und ist somit nur eine ungeschickte Verbrämung mit vedischem Zierrath.

Vierte Upanishad.

§. 1.

1. devâ ha vai prajâpatim abruvann: ânushṭubhasya mantrarâjasya nârasiṅhasyâ 'ṅgamantrân no brûhi bhagava iti | 2. sa hovâca prajâpatiḥ: praṇavaṃ, sâvitrîṃ yajurlakshmîṃ, nṛisiṅhagâyatrîm ity aṅgâni jânîyâd | 3. yo jânîte so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 4—10. om ity etad aksharam u. s. w., wie Mâṇḍûkyop. 1. 2[2]). || 1 ||

In §. 1 und 2 belehrt prajâpati die ihn darum angehenden Götter über die aṅgamantra des nṛisiṅha-Credo, d. i. über die als sekundäre Beigaben dasselbe begleitenden Sprüche und Formeln. Es sind deren vier[3]), an ihrer Spitze

[1]) bṛihat fehlt Ṛ. 4, 40, 5.

[2]) resp. in Râmatâp. 2, 3, 2—8 und mit mehrfachen Differenzen unten im uttaratâp. 1, 2. 5—9. 12 wiederkehrend.

[3]) oben in 1, 3, 2—4. 7. 10 (p. 78) waren es nur drei, s. im Verlauf.

der praṇava d. i. der heilige Laut om, dessen Verherrlichung, resp. dessen, seinen vier Bestandttheilen nach erörterte, Gleichsetzung mit dem All, dem âtman, dem brahman, den Inhalt des weiteren Verlaufes unseres §. 1 bildet. Da wir die betreffenden Angaben bereits von der Mâṇḍûkyopan. her (diese Stud. 2, 107. 108) kennen[1]) und da sie uns mit einigen Differenzen unten im ersten §. des uttara-Theiles wieder begegnen werden, wo wir sie um dieser letzteren Willen speciell zu erörtern haben, verweise ich hier einstweilen nur darauf hin. — Es frägt sich nun, ob diese ganze Darstellung in der Mâṇḍûkyop. als von hier, oder umgekehrt hier als von dort entlehnt zu betrachten ist, welchen von beiden Upan. somit die Priorität zukömmt. Ich weiſs in Bezug hierauf dem bereits in diesen Stud. 2, 106 Bemerkten gegenwärtig nichts weiter hinzuzufügen, als etwa dies, daſs hier dieselbe allerdings im Zusammenhange mit den in §. 2 folgenden Abschnitten steht, somit a priori eine gewisse Wahrscheinlichkeit für ihre Originalität an dieser Stelle sich ergiebt. Andrerseits indessen haben wir ja theils schon vielfach von anderswoher direkt herübergenommene Abschnitte in unserm Texte nachgewiesen, theils werden wir gerade auch bei den in §. 2 folgenden Abschnitten dasselbe anzuerkennen haben. Es ist somit bis auf Weiteres keine irgend welche Entscheidung möglich. — Erhebt sich ja doch sogar auch die weitere Frage, ob nicht etwa an beiden Orten, hier sowohl wie in der Mâṇḍûkyop., eine gemeinsame Quelle benutzt sein könne. Nach den Angaben bei Anquetil nämlich (s. diese Stud.

---

[1]) einzelne kleine Textdifferenzen zwischen hier und dort werde ich unten zu uttaratâp. §. 1 aufführen.

2, 55) enthält die Atharvaçikhop. allem Anschein nach ganz identische Angaben. Da nun ein Werk dieses Namens hier in unsrer Up. (pûrv. 5, 9, 6. 7) citirt wird, und wir überdem auch noch ein anderes Stück derselben (s. ob. p. 90 bei 2, 2, 1—4) in Anqu.'s Atharvaçikhâ wiederfinden, so liegt die Annahme jedenfalls nahe genug, dafs beide Stücke hier als eine Entlehnung von dort zu betrachten sind. — Ob das Gleiche dann auch für die Mâṇḍûkyop. anzunehmen, ist freilich wieder eine andere Frage (: wie sich diese übrigens auch entscheiden mag, die §§. 3. 4 derselben sind auf jeden Fall dem §. 2 unsers uttaratâp. gegenüber als Quelle anzusehen).

§. 2.

1. atha sâvitrî gâyatrî yâjushî proktâ, tayâ sarvam idam prâptam | 2. ghṛiṇir iti dve akshare, sûrya iti trîṇy, âditya iti trîṇy, etad vai sâvitrasyâ 'shṭâksharam padaṃ çriyâ 'bhishiktam | 3. ya evaṃ veda, çriyâ haivâ 'bhishicyate | 4. tad etad ṛicâ 'bhyuktam: „ṛico akshare parame vyoman yasmin devâ adhi viçve nisheduḥ | yas tan [1]) na veda kim ṛicâ karishyati ya etad [2]) vidus ta ime samâsata" iti (Ṛ. 1, 164, 39) | 5. na ha vâ etasya 'rcâ na yajushâ na sâmnâ 'rtho 'sti yaḥ sâvitrîṃ vedeti | 6. oṃ bhûr lakshmir bhuvar [3]) lakshmîḥ suvaḥ kâlakarṇî, tan no mahâlakshmîḥ pracodayâd ity | 7. eshâ ha vai mahâlakshmîr yajur gâyatrî caturviṅçatyaksharâ bhavati | 8. gâyatrî vâ idaṃ sarvaṃ yad idaṃ kiṃ ca | 9. tasmâd ya etâm mahâlakshmîṃ yâjushîṃ [4]) veda, mahatîṃ çriyam açnute | 10.

---

[1]) taṃ A., s. unten p. 112 [2]) ya it tad Ṛ.

[3]) Ueber diese Form bhuvar s. Pâṇ. 8, 2, 71. Zu dem bei Kuhn und Schleicher Beitr. 3, 386 Bemerkten füge ich nachträglich hinzu (s. ibid. pag. 508), dafs z. B. im Kâṭh. 6, 7 allerdings sich bhuvar ity antariksham vorfindet, während die sonstigen vedischen Texte bhuva iti zu haben pflegen. S. noch bhuvarloka unten 5, 6, 1. [4]) yajushîm A.

oṃ nṛisiṅhâya vidmahe vajranakhâya dhîmahi | tan naḥ siṅhaḥ pracodayâd ity | 11. eshâ ha vai nṛisiṅhagâyatrî devânâṃ vedânâṃ nidânam bhavati | 12. ya evaṃ veda sa nidânavân bhavati || 2 ||

Dieser §. behandelt die übrigen drei aṅga des nṛisiṅha-Credo. Zunächst nämlich (1—5) einen an savitar gerichteten gâyatra-pâda, sodann (6—9) eine an die Glücksgöttin lakshmî gerichtete gâyatrî, endlich (10—12) eine dgl. die direkt an nṛisiṅha gerichtet ist. Auffällig nun ist hiebei der Umstand, dafs bei der bereits ob. in 1, 3, 2—4. 7. 10 vorliegenden Aufzählung der aṅga des nârasiṅha mantrarâja deren nur drei genannt werden, das hier vierte aṅgam, die nṛisiṅha-gâyatrî nämlich, völlig mit Stillschweigen übergangen wird. Sie erscheint somit hier (resp. in 4, 1, 1) als sekundäre Zuthat, was um so mehr befremdet, als sie gerade durch das zehnte Buch des Taittir. Âr. speciell als alterthümlich beglaubigt ist. Uebrigens ist auch die Reihenfolge der drei aṅga oben in 1, 3 eine von der hiesigen verschiedene, insofern dort in 2. 3. 4. 7 die Reihenfolge: sâvitrî, praṇava, yajurlakshmî, resp. in 10 die Reihenfolge: sâvitrî, lakshmîyajus, praṇava vorliegt, während hier der praṇava die erste Stelle einnimmt.

Die hiesigen Angaben über die sâvitrî wiederholen zum Theil (in 2. 3) wörtlich das bereits oben 1, 3, 2 Gesagte, geben aufserdem aber den Wortlaut des betreffenden Spruches: ghriṇiḥ sûrya âdityaḥ an, und berufen sich ferner zur Beglaubigung auf einen (auch unten in 5, 2, 10 nochmals wiederkehrenden) Ṛik-Vers, der indessen nicht die geringste Beziehung zum Inhalte des Spruches hat, somit offenbar wiederum nur eine unpassende vedische Verbrämung ist, wie wir deren nun schon mehrere in unserem

Texte hier vorgefunden haben. — Von Interesse ist die Angabe, dafs das Wort sûrya dreisilbig, somit sûriya zu sprechen sei. Wir werden hiedurch, resp. durch die ausdrückliche Bezeichnung des Spruches als gâyatrî yâjushî auf den Taittir. Veda, welcher die Auseinanderziehung der Halbvokale bekanntlich auch in seiner gegenwärtigen Textform noch gewahrt[1]) hat, als Quelle desselben hingewiesen. Und in der That finden wir ihn in diesem direkt vor, nämlich im Taittir. Âraṇy. 10, 37 (Ândhra, 15 Drâviḍapâṭha), obschon nicht so selbständig wie hier, sondern als Eingang eines Gebetes an âditya stehend, das nach Sâyaṇa zu murmeln ist, wenn der Betende zu religiöser Betrachtung nicht angethan sei (upâsanâyâm asamarthasya). Mit der Einreihung dieses Spruches unter die aṅga des damit einzuleitenden nṛisiṅha-Credo ist der Name rudrasâvitrî zu vergleichen, welcher im Ath. Par. 42, 2. 6 den beiden der heiligen sâvitrî gâyatrî nachgebildeten Strophen, die das Credo der Pâçupata bilden, gegeben wird. — Zu den Nachbildungen der heiligen gâyatrî gehören nun übrigens auch die beiden hier noch als aṅga des nṛisiṅha-Credo folgenden Sprüche, das an die Glücksgöttin Lakshmî gerichtete Yajus (in 6), welches durch die Form in der es die dritte vyâhṛiti aufführt: suvaḥ an den Taittirîya-Yajus erinnert[2]), und die nṛisiṅhagâyatrî (in 10), für welche das Taittir. Âr. 10, 1, 6 ein ganz direktes Vorbild enthält: vajranakhâya vidmahe tîkshṇadaṅshṭrâya dhîmahi | tan no nârasiṅhaḥ pracodayât. S. über diese Nachbildungen

---

[1]) s. Vâj. S. spec. 2, 213., diese Stud 1, 73. 2, 27. Zu den am letzten Orte angeführten Beispielen aus dem weifsen Yajus füge ich noch hinzu: satyam als dreisilbig nach Çatap. 14, 8, 6, 2, tvac als zweisilbig nach ibid. 10, 4, 1, 17.

[2]) auch die Form bhuvar (s. p. 104) ist nach Pâṇ. 8, 2, 71 vedisch.

das in diesen Stud. 2, 191. 27 Bemerkte. — Unter den in 6 als synonym aufgeführten Namen: lakshmî, kâlakarṇî, mahâlakshmî ist der zweite bemerkenswerth, weil er nach der traditionellen Ueberlieferung, sowie zufolge der faktischen Verwendung bei den Buddhisten, s. Petersb. Wtb. s. v., Burnouf Introd. pag. 255, gerade die entgegengesetzte Bedeutung, nämlich: Unglück hat. — Die Bezeichnung des nṛisiṅha als vajranakha in 10 zeigt, daſs, wenn auch die oben in 2, 5, 6 gegebene Erklärung des Wortes rein auf einen geistigen Vergleich hinweist, dennoch zur Zeit dieses Zusatzes hier die bildliche Vorstellung der Sekte sich für ihren Gott auch der körperlichen Attribute des Löwen, von denen die Credo-Formel selbst allerdings völlig abstrahirt, bemächtigt hatte, wie denn ja auch das Taittir. Âr. bereits einen noch weiteren dergl. Zug anführt, indem es den nârasiṅha als tîkshṇadaṅshṭra bezeichnet, ihm zu den „diamantenen Klauen“ auch noch „scharfe Zähne“ zuweist (s. oben p. 64).

§. 3.

1. devâ ha vai prajâpatim abruvann: atha kair mantrair deva(ḥ) stutaḥ prîto bhavati svâtmânaṃ darçayati, tan no brûhi bhagava iti | 2. sa hovâca prajâpatiḥ | 3. oṃ yo vai nṛisiṅho devo bhagavân yaç ca brahmâ tasmai vai namo namaḥ | 4. oṃ yo vai nṛisiṅho devo bhagavân yaç ca vishṇus tasmai vai namo namaḥ | 5. oṃ ° yaç ca maheçvaras tasmai° | 6. oṃ° yaç ca purushas t° | 7. oṃ° yaç ceçvaras t° | 8. oṃ °yâ ca sarasvatî t° | 9. oṃ° yâ ca çrîs t° | 10. oṃ° yâ (ca) gaurî t° | 11. oṃ° yâ (ca) prakṛitis t° | 12. oṃ° yâ (câ) 'vidyâ[1])

[1]) ? yâ vidyâs A.

t° | 13. oṃ °yaç coṃkâras t° | 14. oṃ° yâç cà 'rdhacatasro mâtrâs[1]) t° | 15. oṃ° ye (ca) vedâḥ sâñgâḥ saçâkhâs t° | 16 oṃ° ye (ca) pañcâ 'gnayas t° | 17. oṃ° yàç ca[2]) sapta vyâhṛitayas t° | 18. oṃ° ye câ 'shṭau lokapâlâs t° | 19. oṃ° ye câshṭau vasavas t° | 20. oṃ° ye ca rudrâs t° | 21. oṃ° ye câdityàs t° | 22. oṃ° ye cà 'shṭau grahâs t° | 23. oṃ° ye cà 'shṭau pratigrahâs t° | 24. oṃ° yàni (ca) pañca mahâbhûtâni t° | 25. oṃ° yac ca trailokyaṃ t° | 26. oṃ° yaç ca kâlas t° | 27. oṃ° yaç ca manus t° | 28. oṃ° yaç ca mṛityus t° | 29. oṃ° yaç ca yamas t° | 30. oṃ° yaç cà 'ntakas t° | 31. oṃ° yaç ca prâṇas t° | 32. oṃ° yaç ca sûryas t° | 33. oṃ° yaç ca somas t° | 34. oṃ° yaç ca jîvas t° | 35. oṃ° yaç ca cit purushas[3]) | 36. oṃ° yac ca sarvam t° | 37. ity etat prajâpatir abravîd, ebhir mantrair devaṃ stuvaṅs[4]), tato devaḥ prîto bhavati svâtmânaṃ darçayati | 38. tasmâd ya etair mantrair nityaṃ devaṃ stauti sa devam paçyati, sa sarvam paçyati, so mṛitatvaṃ ca gachati | 39. so 'mṛitatvaṃ ca gachati ya evaṃ vedeti mahopanishat || 3 ||

iti caturthopanishat || 36(!) ||

Dieser §. enthält[5]) eine Aufzählung von 34 Sprüchen, vermittelst deren man, wie Prajâpati die ihn darum befra-

[1]) ? yâç catasro 'rdhamâtrâs A. Ebenso auch Râmatâp. 2, 5, 5 (wo die eine Handschrift zudem: yâç ca tisro liest). Die oben in den Text gesetzte Aenderung ist für den Sinn nothwendig, da die Textlesart selbst keinen Sinn giebt. [2]) ? yâḥ A. [3]) ? vidvurushas A.

[4]) stunvaṅs A., man erwartet: stuvan yo devam prîṇâti.

[5]) Eine direkte Nachbildung desselben (in 47 Sprüchen) findet sich in der Râmatâpanîyop. 2, 5., und nach dem schol. dazu eine Variation auch in der Atharvaçiras-Upan. (s. diese Stud. I, 385), wieder: ete mantrâḥ çrinṛisiṅhapûrvatâpanîye dvâtriṅçadvyûhe (es sind aber hier 34, nicht 32 Sprüche vorliegend!!), tathâ 'tharvaṇaçirasi rudropanishadi | atrâpi ca nânâpâṭhakramadṛishṭâḥ çrirâmacandrânugrahavadbhir bahudhâ pariçodhitâḥ pâṭhakramabhañga(bha)yâl likhitâ vijneyâḥ, ebhis tu sarvâtmakatvaṃ çrirâmacandrasyo 'cyate.

genden Götter belehrt, „den Gott, ihn damit preisend, so erfreut, dafs er sich (dem Betenden) selbst sichtbar macht. Wer mit diesen Sprüchen beständig Gott lobt, sieht Gott sichtbar, sieht Alles, geht ein zur Unsterblichkeit. Auch wer also weifs, geht ein zur Unsterblichkeit. So ist die grofse Lehre.“

Die Sprüche selbst nun bestehen aus steter Gleichsetzung des nṛisiṅha mit den die Welt bewegenden Faktoren, zunächst mit den drei Göttern des trimûrti: Brahman (Mascul.), Vishṇu, Maheçvara, denen sich, um nichts zu versäumen, der purusha des Sâṃkhya-Systems und der îçvara der Yoga-Lehre anschliefst. Es folgen die ihnen entsprechenden fünf weiblichen Hälften in derselben Reihenfolge, nämlich sarasvatî, çrî, gaurî, prakṛiti, avidyâ. Hierauf der heilige Laut om und seine $3\frac{1}{2}$ mâtrâ. Sodann die Veda sammt ihren aṅga (Anhängen) und çâkhâ (Schulen), die fünf Feuer, die sieben vyâhṛiti [1]), die acht Welthüter, die acht vasu, die rudra, die âditya, die acht graha und die acht pratigraha [2]), die fünf Elemente (mahâbhûtâni), die Dreiwelt, die Zeit, Manu [3]), der Tod, Yama und seine Nebenform Antaka, der Odem, die Sonne, der Mond, der Lebensgeist, der denkende Geist, das All selbst. Kurz, nṛisiṅha ist eben Alles und Jedes, nichts ist aufser ihm,

[1]) bhûr, bhuvaḥ, svaḥ, mahaḥ, janaḥ, tapaḥ, satyam, s. unten pûrvatâp. 5, 6, 1., diese Stud. 2, 178.

[2]) Dies ist wohl eine Reminiscenz an die Çatap. 14, 6, 2, 1 ff. aufgezählten acht graha und acht atigraha, die Sinne nämlich und ihre Gegenstände: Odem (Geruch), Zunge (Geschmack), Rede (Namen), Auge (Gestalt), Ohr (Ton), Wille (Wunsch), Hände (Werk), Haut (Gefühl).

[3]) als Stammvater der Menschen. Er und Yama finden sich auch in der Kautsâyani stuti der Maitrâyaṇy-Upan., welche unserm §. etwa als Vorbild gedient haben mag, wieder, zwar nicht in der von Cowell herausgegebenen Recension (5, 1 pag. 69), noch bei Anquetil 1, 315, wohl aber in der mir durch d'Eckstein zugekommenen Abschrift (4, 5).

Alles ist er und in ihm. — Analoge pantheistische Verherrlichungen einzelner Götter finden sich eigentlich schon im Veda selbst. Ganz speciell aber ist hier die aus dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts p. Chr. herrührende Beschreibung zu vergleichen, welche Bardesanes nach den Berichten einer an Antoninus Pius gerichteten indischen Gesandtschaft von einer ardhanârî-Statue des Çiva gegeben hat, s. Lassen, Ind. Alterth. 3, 349: danach war „auf beiden Seiten derselben kunstreich eine Anzahl von Engeln (deva) eingegraben: ferner alle Theile der Welt, der Himmel, die Gebirge und das Meer, die Flüsse und der Ocean, die Pflanzen, die Thiere und überhaupt alle daseienden Dinge." Hierin liegt denn wohl in der That eine der hiesigen Darstellung völlig entsprechende Verherrlichung Çiva's vor.

Fünfte Upanishad.

§. 1.

1. devâ ha vai prajâpatim abruvan: mahâcakram nâma cakraṃ no brûhi bhagavaḥ sârvakâmikamokshadvâraṃ yad yogina upadiçanti | 2. sa hovâca prajâpatiḥ | 3. shaḍaraṃ vâ etat sudarçanam mahâcakram, tasmât shaḍaram bhavati shaṭpatram bhavati, shaḍ vâ ṛitava, ṛitubhiḥ sammitam bhavati | madhye nâbhir bhavati, nâbhyâṃ vâ ete 'râḥ [1]) pratishṭhitâ(ḥ) | mâyayâ vâ etat sarvaṃ veshṭitam bhavati, nâtmânam mâyayâ spṛiçati, tasmân mâyayâ bahir veshṭitam bhavati | 4. athâ 'shṭâram ashṭapatraṃ cakram bhavaty, ashṭâksharâ gâyatrî, gâyatryâ sammitam bhavati, tasmân mâyayâ bahir veshṭitam bha-

1) arâḥ A.

vati, kshetraṃ-kshetraṃ vâ mâyaishâ sampadyate | 5. atha dvâdaçâraṃ dvâdaçapatraṃ cakram bhavati, dvâdaçâksharâ vai jagatî, jagatyâ sammitam bhavati, bahir mâyayâ veshṭitam bhavaty | 6. atha shoḍaçâraṃ shoḍaçapatraṃ cakram bhavati, shoḍaçakalo vai purushaḥ, purusha evedaṃ sarvam, purusheṇa sammitam bhavati, bahir m. v. bhavaty | 7. atha dvâtriṅçadaraṃ[1]) dvâtriṅçatpatraṃ cakram bhavati, dvâtriṅçadaksharâ vâ anushṭub bhavaty, anushṭubhâ sammitam bhavati, bahir m. v. bh. | 8. arair vâ etat sudarçanam bhavati, vedâ vâ ete 'râḥ[2]), patrair vâ etat sarvataḥ parikrâmati, chandâṅsi vai patrâṇi || 1 ||

Dem Vishṇu kommt von seiner ursprünglichen Stellung als Sonnengott[3]) ein cakram, Rad, Diskus Namens sudarçanam[4]) als Emblem zu. Mit diesem Rade nun wird hier das als Mittel zur alle Wünsche erfüllenden Erlösung dienende kreisförmige Diagramm gleichgestellt, in welches nach der Lehre der yogin der nârasiṅha mantrarâja einzuschreiben ist, und dessen Herstellung und Gebrauch (als Amulett am Halse, Arme oder im Haare anzubinden) den Gegenstand der beiden ersten §§. dieses Abschnittes des pûrvatâp. bildet. An die Nabe in der Mitte schliefsen sich zunächst sechs Speichen, resp. Blätter, und es folgen hierauf noch vier weitere Kreise zu 8, 12, 16 und 32 Speichen, resp. Blättern. — Amulette aller Art sind offenbar, wie uns u. A. die Atharvasaṃhitâ bezeugt, von früh ab bei den Indern (resp. wohl schon bei unsern gemeinsamen indogermanischen Vorvätern) im Gebrauche gewesen, von schrift-

[1]) °çadaksharaṃ A. [2]) arâḥ A.
[3]) s. Omina pag. 338. Im Kâṭhaka 10, 1 wird er als Auge der Götter, während Agni als Auge der Menschen bezeichnet. S. Ṛik I, 22, 20.
[4]) dem Çabdakalp. zufolge wäre das Wort mascul.

lichen Amuletten in Diagrammenform aber, wie sie uns im Tantra-Ritual so zahlreich entgegentreten, ist das hier vorliegende das erste Beispiel. Da der Text ausdrücklich hiebei auf die **yogin** verweist, so wird dadurch die schon a priori sich aufdrängende Annahme, dafs das Yoga-System, welches sich ja so vielfach mit Zauberkünstlerei (mâyâ) aller Art in Verbindung gesetzt hat, auch hiebei als Grundlage anzunehmen sei, speciell beglaubigt. — Die Zahlen 6. 8. 12. 16. 32 werden im Texte in vedischer Weise mystisch erklärt, die Sechszahl bezieht sich auf die Jahreszeiten, die Zahlen 8. 12. 32 auf die Metra gâyatrî, jagatî und anushṭubh, die Zahl 16 endlich auf die 16 kalâ des purusha, — eine im Veda mehrfach erwähnte Eintheilung, s. Çâṅkh. çr. 16, 14, 16. Çat. 11, 1, 6, 36, die sich nach Sây. ad l. auf die acht prâṇâs (d. i. die sieben im Haupte befindlichen nebst dem einen abwärts gehenden) und die acht Glieder (d. i. die beiden Vorderarme und Unterarme, dorbâhavâṇi, und die beiden Schenkel und Beine, ûrvashṭhîvâni) bezieht: dieselbe Erklärung giebt Sâyaṇa auch zu Çatap. 9, 2, 2, 2 bei der gleichen Angabe über prajâpati, während er zu Çatap. 7, 2, 2, 16 im selben Falle das Wort von den fünf Sinnen (jnânendriya), fünf Sinnesorganen (karmendriya), dem manas, und den fünf Elementen (oder prâṇa) versteht [1]).

[1]) Als Probe der verschiedenen Erklärungen, die das Wort **shoḍaçakala** [illegible] noch gefunden hat, diene Folgendes. In Çat. 10, 4, 1, 17ff. erklärt es das [illegible] selbst — es ist dort Beiname des Prajâpati — von 8 Körpertheilen, deren Namen zusammen aus 16 Silben bestehen (Haar, Haut, Blut, Fett, Fleisch, Sehne, Knochen, Mark): in 14, 4, 3, 22. 23 wird es, im gleichen Falle auf den Jahreskreislauf bezogen und gedeutet. — Wenn ferner auch die **Thiere** ib. 12, 8, 3, 13. 13, 3, 6, 5 als shoḍaçakala bezeichnet werden, so gilt davon wohl dieselbe Erklärung, wie wenn dies vom **Menschen** ausgesagt wird: oder aber es ist nach Mâdhava zu Pañcav. 19, 5, 6. 6, 2 von Haupt, Hals, Rumpf, Schwanz, den vier Füfsen und den acht Klauen zu verstehen. — Wenn endlich auch vom **All** überhaupt dasselbe angegeben wird: shoḍaça-

§. 2.

1. tad etac cakraṃ sudarçanam mahâcakram | 2. tasya madhye nâbhyâṃ târakam bhavati, yad aksharaṃ nârasiṅham, ekâksharaṃ tad bhavati | 3. shaṭsu patreshu sudarçanam bhavaty | 4. ashṭasu patreshv ashṭâksharaṃ nârâyaṇam bhavati | 5. dvâdaçasu patreshu dvâdaçâksharaṃ vâsudevam bhavati | 6. shoḍaçasu patreshu mâtṛikâdyâḥ sabindukâḥ shoḍaça kalâ bhavanti | 7. dvâtriṅçatsu patreshu dvâtriṅçadaksharam mantrarâjaṃ[1]) nârasiṅham ânushṭubham bhavati | 8. tad vâ etan mahâcakraṃ sârvakâmikamokshadvâram ṛigmayaṃ yajurmayaṃ sâmamayam brahmamayam amṛitamayam bhavati | 9. tasya purastâd vasava âsate[2]), rudrâ dakshiṇata, âdityâḥ paçcâd, viçve devâ uttarato, brahmavishṇumaheçvarâ nâbhyâṃ, sûryâcandramasau pârçvayos | 10. tad etad ṛicâ 'bhyuktam: ṛico akshare parame vyoman yasmin devâ adhi viçve nisheduḥ | yas tan[3]) na veda kim ṛicâ karishyati ya etad[4]) vidus ta ime samâsata iti (Ṛ. 1, 164, 39) | 11. tad etan mahâcakran (yo) bâlo vâ yuvâ vâ veda, sa mahân bhavati, sa gurur bhavati, sa sarveshâm mantrâṇâm upadeshṭâ bha-

---

kalaṃ vâ idaṃ sarvam Çat. 13, 2, 2, 13. 5, 1, 15. 6, 2, 12. Çâṅkh. çr. 15, 12. 21. so bezieht dies Vinâyaka zum Çâṅkhâv. br. 16, 4 (wie Sâyaṇa zu Çatap. 7, 2, 2, 16 bei prajâpati) auf die zehn Sinne und Sinnesorgane, das manas, und die fünf prâṇa: zu ib. 17, 1 dagegen versteht er es von einer Theilung der vier Himmelsgegenden in je vier Theile (caturbhâgâsu catasṛishu dikshu, unter Anführung eines Citates: catasro 'pi catushkalâḥ): dazu vergleicht sich dann die Aufzählung der 16 kalâ des brahman in der Chândogyop. 6, 5—9 (Roer p. 257 ff.), die auch aus vier Tetraden besteht, resp. mit den vier Himmelsgegenden beginnt (es folgen: Erde, Luft, Himmel, Meer; Feuer, Sonne, Mond, Blitz; Odem, Auge, Ohr, Wille d. i. manas). — Noch andere, von den bisherigen völlig verschiedene 16 kalâ des purusha endlich zählt die Praçnopanishad 3, 2 auf, s. darüber diese Studien 1, 455—56. — Ueber ähnliche Aufzählungen, wie dieselben mit ihrer unbestimmten in's Breite gehenden Umschreibung an Stelle fester logischer Definitionen ja überhaupt den Indern eigenthümlich sind, s. das oben p. 18 Bemerkte.

[1]) hier also als Neutrum! [2]) âsâta A.

[3]) taṃ A (s. oben p. 108 bei 4, 2, 4). [4]) it tad Ṛik.

vaty | 12. anushṭubhâ homaṃ kuryâd, anushṭubhâ 'rcanam | 13. tad etad râkshoghnam [1]) mṛityutârakaṃ guruṇâ labdhvâ [2]) kaṇṭhe bâhau vâ çikhâyâṃ vâ badhnîyât, saptadvîpavati [3]) bhûmî dakshiṇârthaṃ tâvat kalpate, tasmâ(c) chraddhayâ yâṃ kâṃcid dadyât sâ dakshiṇâ bhavati || 2 ||

2. In die Nabe in der Mitte des Diagramms wird das einsilbige Rettende (târakam), welches die dem narasiṅha geweihte Silbe ist, — d. i. wohl das Wort om? — geschrieben. — 3. Auf den 6 Blättern, die sich zunächst an die Nabe anschliefsen, befindet sich das sudarçanam (d. i. wohl, sie repräsentiren dessen sechs Speichen?). — 4. 5. Die acht Blätter des nächsten Kreises enthalten ein achtsilbiges Nârâyaṇa-Credo, die 12 Blätter des folgenden ein 12silbiges Vâsudeva-Credo. — 6. 7. Auf den 16 Blättern des vierten Kreises befinden sich die ersten 16 mâtrikâs [4]) (d. i. Buchstaben des Alphabets), je mit dem vindu (anusvâra) versehen: und der äufserste Kreis mit seinen 32 Blättern ist mit den 32 Silben des nârasiṅha mantrarâja [5]) zu beschreiben. — 8. Dieses so hergestellte Diagramm ist die Thür zur alle Wünsche erfüllenden Erlösung, enthält die drei Veda, das brahman selbst, die Unsterblichkeit in sich. — 9. In seiner Mitte ruhen die drei Götter Brahman, Vishṇu, Maheçvara, in den vier Himmelsgegenden (Ost, Süd, West, Nord) die vasu, rudra, âditya und viçve devâs, zu beiden

---

[1]) ob râksho°? [2]) ? lavdhâ A. [3]) sasapta° A.

[4]) Nach den Angaben des Çabdakalpadruma über die verschiedenen Arten, das Alphabet aufzuführen (mâtṛikânyâsaḥ), sind darunter wohl die 16 Vokale zu verstehen, welche daselbst als die Anfangsgruppe bildend erscheinen (akârâdi shoḍaça svarân savindûn shoḍaçadale kamale kaṇṭhamûle nyaset und Citat aus dem Jnânârṇava: dvyashṭapatrâmbuje kaṇṭhe svarân shoḍaça vinyaset): es sind dies: a â i î u û ṛi ṛî ḷi ḷî e ai o au aṃ aḥ (s. Aufrecht Catal. 105a und Râmatâp. I, 62 pag. 309).

[5]) dies Wort ist hier kurioser Weise als Neutrum gebraucht.

Seiten Sonne und Mond. — 10. Zur Bekräftigung deſs wird der schon oben zu 4, 2, 4 angeführte Rik-Vers citirt, offenbar nur weil darin von dem sich Niederlassen, Wohnen aller Götter im höchsten Aether die Rede ist. Möglicher Weise ist diese höchst unpassende Parallelstelle ursprünglich nur Randglosse gewesen. — 11. „Wer das Diagramm kennt, sei er auch nur ein Knabe oder Jüngling, der wird dadurch groſs, zum guru, Lehrer für alle mantra.“ Eine ins Abgeschmackte gehende Uebertreibung der alten Vorstellung von der Würde des vedischen Sängers und Sehers s. oben p. 45. 46. — 12. „Mit (dieser) anushṭubh (dem nârasinha-Credo nämlich) verrichte man das Opfer, mit ihr die (Gottes-)Verehrung“, sie reicht für alle Opfer, für allen Gottesdienst aus. — 13. „Wer dies die rakshas tödtende, über den Tod hinüberführende (Diagramm) durch einen guru empfangen hat, binde es sich an Hals, Arm oder Haarschopf: die Erde sammt ihren sieben dvîpa wird ihm damit behufs ihrer Verwendung als Opferlohn zu Theil. Welchen Opferlohn er dann irgend in vollem Glauben spendet, der wird wirklich.“

4. Mit dem achtsilbigen nârâyaṇa-Credo ist offenbar wohl der Spruch der Nârâyaṇopanishad (s. diese Stud. 1, 381) oṃ namo nârâyaṇâya gemeint: und mit der zwölfsilbigen vâsudeva-Formel vermuthlich der in dem Râmatâp. 1, 65 angeführte Spruch: oṃ namo bhagavate Vâsudevâya. Die hier vorliegende Einreihung beider Formeln unter die Bestandtheile des nârasinha-Diagramms hat natürlich den Zweck, die sektarische Verehrung des Vishṇu als Nârâyaṇa und als Vâsudeva seiner Verehrung als Nṛisinha einzureihen sowohl, als unterzuordnen. Aehnlich wie in der âtmabodha-Upanishad (s. diese Stud. 2, s. 9) dem

Vâsudeva-Dienste seinerseits der des Kṛishṇa untergeordnet scheint (freilich auffällig genug, da ja sonst Beide eben gerade als identisch gelten!). — 6. Die besondere Heiligkeit des Alphabets, wie sie in der Verwendung der ersten 16 mâtṛikâ (Mütterchen) vorliegt, resp. dessen so vielfache Benutzung zu Diagrammen überhaupt, beruht wohl auf dem Umstande, dafs in den Buchstaben eben die Sprache ruht, die ihrerseits wieder alles umfafst, was Namen hat. Daher hat denn die mystische Spielerei u. A. auch jedem Buchstaben seine besondere Sphäre zugewiesen, vgl. hiezu z. B. die eigenthümliche Nomenklatur derselben im Râmatâp. 1, 74—80 (diese Stud. 2, 316). Die Vokale, durch welche erst die übrigen Laute aussprechbar werden, bilden die erste, vornehmste, heiligste Gruppe des Alphabets. — 9. Die Aufzählung der drei Götter des Trimûrti steht mit den davor angegebenen vedischen vier Götterreihen und mit der vedischen Form sûryâcandramasau in einem gewissen Gegensatze. — 13. Dem gläubigen Besitzer des Diagramms steht die ganze Erde zu Gebote, was er „mit Glauben" aus ihrem Bereiche zu geben wünscht, steht in seiner Hand. — Die Herleitung des Begriffes des Glaubens (çraddhâ) aus dem der Verbindung, des Verknüpfens, wie dieselbe in çrat (vergl. √ çrath, κλωθω) vorliegt, findet ihr Analogon in der gleichen Entwickelung der Bedeutung von πειθω, fides aus √ bandh, binden (vergl. πεῖσμα: schon von Ernesti so erklärt: das alte a dieser √ ist schon früh zu i geschwächt).

§. 3.

1. devâ ha vai prajâpatim abruvann: asya mantrarâjasya phalaṃ no brûhi bhagava iti | 2. sa hovâca prajâpatiḥ | 3. ya etam mantrarâjaṃ nârasiṅham ânushṭubbhaṃ nityam adhîte so 'gnipûto bhavati, sa vâyupûto bhavati,

sa âdityapûto bhavati, sa soma°, sa satya°, sa veda°, sa loka°, sa brahma°, sa vishṇu°, sa rudra°, sa deva°, sa veda°[1]), sa sarva°, sa sarva° || 3 ||

Die §§. 3—9 enthalten die Verheifsungen, welche für die beständige Uebung und Verwendung des nṛisiṅha-Credo dem Gläubigen gemacht werden. Dieselben ergehen sich in den ungemessensten, echt sektarischen Charakter tragenden, am Schlufs auch durch allerhand polemische Beziehungen gewürzten Angaben. Durch stete Wiederholung je derselben Wendungen in den einzelnen §§. wird möglichste Feierlichkeit und Gewichtigkeit des Ausdrucks erstrebt: demselben Zwecke dient offenbar auch die je doppelte Setzung der Schlufsworte jedes §. — In unserm §. hier wird dem Gläubigen vollständige Reinigung verheifsen, und zu diesem Behufe eine Reihe göttlicher Persönlichkeiten aufgeführt, welche diese Heiligung an ihm vornehmen. Voran die vedische Trias: agni, vâyu und âditya, denen sich soma, die Wahrheit, die Veda, die Welten anschliefsen. Nun folgt die epische Trias: brahman, vishṇu, rudra, darauf die Götter insgesammt, die Veda zum zweiten Mal, schliefslich das All selbst. Die Voranstellung der vedischen Göttertrias der brâhmaṇa-Periode, resp. die doppelte Nennung der Veda (falls sie nicht ein Fehler der Handschrift) bezweckt offenbar, in gleicher Weise, wie wir dies nun schon mehrfach in unserer Upanishad gesehen haben, eine besondere Beglaubigung des Inhalts eben durch Schaffung eines vedischen Hintergrundes dafür. — Zu agnipûta, vâyupûta etc. vgl. den Ausgang der Mahopan. und der Kaivalyop. diese Stud. 2, s. 14 (und s. Râmatâp. 2, 6, 5 p. 354).

---

[1]) zum zweiten Male!

§. 4.

1. ya etam mantrarâjaṃ nârasiṅham ânushṭubhaṃ nityam adhîte sa mṛityuṃ tarati, sa pâpmânaṃ tarati, sa brahmahatyâṃ°, sa vîrahatyâṃ°, sa bhrûṇahatyâṃ°, sa sarvahatyâṃ°, sa sarvaṃ°, sa sarvaṃ° || 4 ||

„Wer dies nṛisiṅha-Credo beständig betet, kommt über den Tod hinweg, über das Böse, über Brâhmaṇa-Mord, über Männer-Mord, über Embryo-Mord, über jeglichen Mord, über Alles.“

Die schlimmsten Sünden also sind ihm vergeben. Welchen Einfluſs solche in den sektarischen Upanishad durchweg wiederkehrenden Verheiſsungen [1]) auf die Moralität ihrer Bekenner üben muſsten, ist leicht ersichtlich. Völlig identisch kehren dieselben in dem Râmatâp. 2, 2 wieder, resp. am Schluſs der mit dem dortigen Abschnitt identischen Târakopanishad (oben pag. 47). — vîrahan, brahmahan und als äuſserste Stufe bhrûṇahan repräsentiren die schwersten Sünden [2]) bereits im Kâṭh. 31, 7. Taittir. Br. 3, 2, 8, 12 (s. Zeitschr. d. D. M. G. 14, 757). Die Verheiſsung der Befreiung von brahmahatyâ, bhrûṇahatyâ, vîrahatyâ wird im Taittir. Âr. 10, 38–40 denen gemacht, welche die drei trisuparṇa-Sprüche recitiren: ib. 2, 7, 3 wird für Recitation bestimmter Poenitential-Sprüche Befreiung von allen Sünden bis auf die bhrûṇahatyâ (yad arvâcînam eno bhrûṇahatyâyâs

---

[1]) Schon in der Kaush. Upan. 3, 1 (diese Stud. 1, 410) wird dem, der das wahre Wesen Indra's erkennt, verheiſsen, daſs nicht durch Diebstahl, nicht durch bhrûṇa-Tödtung, nicht durch Muttermord noch Vatermord sein Glanz schwinden solle! — S. noch das hierüber zum Râmatâp. p. 358—60 Bemerkte.

[2]) Unter den von Yâska 6, 27 aufgezählten sieben Sünden: Diebstahl, Ehebruch, brahmahatyâ, bhrûṇahatyâ, Trunk, Beharren beim Bösen, Lüge [illegible] Mord und Fruchtabtreibung erst die dritte und vierte Stelle ein: frag- [illegible] freilich, ob die dortige Aufzählung eine stufenweise ist. Vier oder fünf Sünden s. diese Stud. 1, 265. 484. 2, 14.

tasmân mokshyadhve) verheifsen, wobei Sâyaṇa bhrûṇa durch vedatrayavid brâhmaṇa erklärt, ebenso wie dies bei Çaṃkara zu Kaush. Upan. 3, 1, bei Dviveda G. zu Çatap. 14, 7, 1. 22 geschieht. Dies ist indessen nur eine sekundäre Deutung, während die Bedeutung: Embryo (dreimal bei Amara) durch Stellen wie Kàṭhaka 27, 9 tasmâd garbheṇâ 'vijnâtena bhrûṇahâ und Ṛik 10, 155, 2 sárvâ bhrûṇā̃ny ârúshî gesichert ist.

§. 5.

1. ya etam mantrarâjaṃ nârasiṅham [1]) ânushṭubhaṃ nityam adhîte so 'gniṃ stambhayati, sa vâyuṃ°, sa âdityaṃ°, sa somaṃ°, sa udakaṃ°, sa sarvân devân°, sa sarvân grahân°, sa vishaṃ°, sa vishaṃ° || 5 ||

„Wer dies nṛisiṅha-Credo beständig betet, der macht fest Feuer, Wind, Sonne, Mond, Wasser, alle Götter, alle graha, das Gift.“

Auch hier steht wieder die vedische Göttertrias voran. Das Festmachen derselben, wie der andern genannten Gegenstände, ist eine Wirkung der für die yoga-Praxis verheifsenen Zauberkraft, die hier also bereits durch das blofse Beten der Formel erreicht werden soll. In Gemeinschaft mit dem in §. 7 verheifsenen âkarshaṇam, unwiderstehlichen Heranziehen, bildet das stambhanam einen wesentlichen Bestandtheil der in den Zauberei-Lehrbüchern, resp. den Tantra, behandelten Zauber-Kunststücke, s. Verz. d. B. S. H. 904—6, Aufrecht Catal. p. 97. 98. — Unter den graha sind hier wie in §. 7 entweder die Planeten mit ihren ungünstigen astrologischen Einflüssen gemeint, oder aber, was

[1]) fehlt A.

vielleicht den Vorzug verdient, die diesen Namen führenden Krankheits-Dämonen.

§. 6.

1. ya etam° adhîte sa bhûrlokaṃ jayati, sa bhuvarlo°, sa svarlo°, sa maharlo°, sa janalo°, sa tapolo°, sa satyalo°, sa sarvaṃ lo°, sa sarvaṃ lo° || 6 ||

Die hier angeführten sieben (den sieben vyâhṛiti, s. oben p. 108., entsprechenden) imaginären Welten, welche der Beter des nṛisiṅho-Credo ersiegt, haben wir schon diese Stud. 2, 178 in der Âruṇikopanishad vorgefunden: im Uebrigen kehren dieselben nur in den Purâṇa wieder (s. Petersb. Wtb. unter janaloka, tapoloka). Im Atharva-Pariç. 14, 1 saptânâṃ lokânâm ante jyotirlokam anâmayam | gatvâ sa paramânandam bhuṅkte yâvad vibhâvasuḥ || wird „am Ende der sieben loka" noch ein achter, Namens jyotirloka, aufgeführt.

§. 7.

1. ya etam° adhîte, sa manushyân âkarshayati, sa devân°, sa nâgân°, sa grahân°, sa yakshân°, sa sarvân°, sa sarvân° || 7 ||

Der stete Beter des Credo ist im Stande kraft desselben (alle) Menschen an sich heranzuziehen, (alle) Götter, die Schlangen-Dämonen, die graha, die yaksha, (kurz) alle Wesen, die er irgend bannen will. Vergl. das zu §. 5 Bemerkte.

§. 8.

1. ya etam° adhîte so 'gnishṭomena yajate, sa ukthyena°, sa shoḍaçinâ°, so 'tirâtreṇa°, so 'ptoryâmeṇa[1])°, sa

---

[1]) °mena A.

sarvaiḥ kratubhir° | 2. sa sâmâny [1]) adhîte, so 'tharvaṇam Âṅgirasam°, sa çâkhâ° [2]), sa purâṇâny°, sa kalpân [3])°, sa gâthâ° [4]), sa nârâçaṅsîr°, sa praṇavam° | 3. yaḥ praṇavam adhîte, sa sarvam adhîte, sa sarvam adhîte || 8 ||

Das stete Beten des Credo ist ebenso viel werth, wie das Opfern mit den fünf aufgezählten Hauptopfern, resp. wie das Darbringen sämmtlicher Opferarten. Ebenso steht es an Werth völlig gleich dem Studium der sâman, des Atharvan Âṅgirasa, der çâkhâ, der purâṇa, der kalpa, der gâthâ, der nârâçaṅsî, des praṇava. Wer (freilich) den praṇava erkennt, der weiſs Alles.

Für den nṛisiṅha-Sektirer ist somit alles Opfern und alles Veda-Studium völlig überflüssig. Die Erlangung der Seligkeit wird ihm möglichst leicht gemacht. — Die fünf angeführten Opfer agnishṭoma, ukthya, shoḍaçin, atirâtra, aptoryâma sind verschiedene Fundamentalformen des Soma-Opfers. Die ältere Zeit kennt nur drei dgl. saṃsthâ, nämlich den agnishṭoma (mit 12 Canon, çastra), den ukthya (mit deren 15), den atirâtra (mit deren 29), so die Taitt. S. (1, 6, 9, 1. 6, 4, 3, 4. 7, 1, 5, 3. 4 etc.) u. das Pañc. Br. (s. 9, 4, 16 7, 11. 12, wo schol.: atirâtrâd adhikasya saṃsthântarasyâ 'bhâvât: s. auch Lâṭyâyana 8, 1, 16). Als vierter tritt der shoḍaçin (mit 16 çastra) dazu, so im Çâṅkhây. Brâhm. (16, 11—17, 9.), Aitareya Brâhm. (6, 15) und Çatapatha Brâhm.[5]) (3, 9, 3, 33. 4, 2, 5, 14. 5, 10, 8. 12, 2, 1, 6). In weiterer Stufe, in den çrautasûtra (Kâty. 10, 9, 26. Çâṅkhây. 15, 5, 2. Âçv. çr. 6, 11) treten noch drei dgl. hinzu, der atyagnishṭoma, eine völlig neue Opferform, der vâjapeya und der aptor-

---

[1]) ?? ṛicah und yajûṅshi fehlen. [2]) çâkhâdhîte A.
[3]) kalpâdhîte A. [4]) gâthâdhîte A.
[5]) s. auch Taitt. S. 7, 4, 10, 1. Pañcav. 12, 13, 1. Lâṭyây. 3, 1, wo er aber nicht als besondere saṃsthâ gilt.

yâma (mit 33 çastra), letztere Beiden zwei Opfer, die bis dahin nur[1]) als besondere ekâha-Varietäten, nicht als Norm auch für andere Opfer gelten[2]). Die Reihenfolge ist dann: agnishṭoma, atyagnishṭoma, ukthya, shoḍaçin, vâjapeya, atirâtra, aptoryâma. Eine Aufzählung dagegen, wie die hiesige, mit Auslassung von atyagn. und vâjap., ist mir nirgendwo sonst bekannt: sie ist somit wohl ein Zeichen von ungenauer Kenntniſs des vedischen Rituals von Seiten des Verf.'s der Up., oder liegt etwa ein Textfehler vor? — Letzteres jedenfalls scheint unumgänglich für die Aufzählung der vedischen Literaturgruppe in 2, wo die ṛic und die yajus fehlen! Die Bezeichnung des vierten Veda als atharvâṇa Âṅgirasa ist der Angabe âtharvaṇair mantraiḥ in 2, 2, 4. uttaratâp. 3, 5 entsprechend, und wie diese eine sekundäre Bildung. Im Uebrigen ist diese Aufzählung der im Taittir. Âr. 2, 10. 11 befindlichen angepaſst[3]), resp. wohl entlehnt, nur daſs statt des dortigen brâhmaṇânîtihâsân hier sich çâkhâs vorfindet.

§. 9.

1. anupanîtaçatam ekam ekenopanîtena tat samam | 2. upanîtaçatam ekam ekena gṛihasthena tat samam | 3. gṛihasthaçatam° vânaprasthena° | 4. vânaprasthaçatam °yatinâ° | 5. yatînâṃ tu çatam pûrṇaṃ rudrajâpakena° | 6. rudrajâpiçatam[4]) ekam ekenâ 'tharvaçikhâdhyâyikena° | 7. atharvaçikhâdhyâyikaça-

---

[1]) resp. auch noch in derDarstellung der sûtra selbst, s. Çâṅkh. çr. 15, 1—8. Âçval. 9, 9. 11., während die vier ersten saṃsthâ einen integrirenden Theil der allgemeinen Regeln über das soma-Opfer bilden, s. Çâṅkh. çr. 9, 1—21. Âçval. 6, 1—4.

[2]) s. indeſs Ait. Br. 3, 41, wo die Reihe: agnishṭoma, ukthya, vâjapeya, atirâtra, aptoryâma: und für aptoryâma als saṃsthâ auch Çat. Brâhm. 13, 5, 4. 7. 7, 1, 9.

[3]) im Çat. Br. 11, 5, 6, 8. Âçval. g. 3, 3 ist die Reihenfolge, und auch die Nomenclatur, verschieden. [4]) °pi A.

tam[1]) mantrarâjajâpakena tat samam | 8. tad vâ etat paramaṃ dhâma mantrarâjâdhyâyikasya, yatra sûryo na tapati, yatra na vâyur vâti, yatra na candramâs tapati, yatra na nakshatrâṇi bhânti, yatra nâ 'gnir dahati, yatra na mṛityuḥ praviçati, yatra na duḥkhaṃ, sadânandam paramânandaṃ çâçvataṃ çântaṃ sadâçivam[2]) brahmâdivanditaṃ yogidhyeyam, yatra gatvâ na nivartante yoginas | 9. tad etad ṛicâ 'bhyuktam: tad vishṇoḥ paramam padaṃ sadâ paçyanti sûrayaḥ | divîva cakshur âtatam (Ṛik 1, 22, 20) tad viprâso vipanyavo jâgṛivâṅsaḥ samindhate | vishṇor yat paramam padam iti (Ṛik 1, 22, 21) | 10. tad etan niḥkâmasya bhavati | 11. niḥkâmo[3]) bhavati ya evaṃ vedeti mahopanishat || 9 ||

iti pañcamopanishat || 33 ||

1. „Ein (als Schüler) Eingeführter ist gleich hundert, die dies nicht sind: — 2. ein Hausvater ist gleich hundert Schülern: — 3. einer, der in das Waldleben sich zurückgezogen hat, ist gleich hundert Hausvätern: — 4. ein Büſser (yati) gleich 100 Anachoreten: — 5. einer, der die rudra-Gebete murmelt, gleich hundert Büſsern: — 6. einer, der die Atharvaçikhâ studirt, gleich hundert rudra-Murmelern: — 7. einer, der den (nṛisiṅha-)mantrarâja murmelt, gleich hundert Atharvaçikhâ-Betern. — 8. Jenes nämlich ist dessen, der den mantrarâja studirt, höchstes Ziel, wo nicht die Sonne glüht, wo nicht der Wind weht, wo nicht der Mond glüht[4]), wo nicht die Sterne leuchten, wo nicht das Feuer brennt, wo nicht der Tod Eintritt hat, nicht der Schmerz: das mit beständiger Wonne, höchster Wonne

---

[1]) atharvaçiraçikhâdhyâyika° A. [2]) ? sadâçiva A.
[3]) ? niḥkâmasya A.
[4]) soll hier offenbar blos heiſsen: „scheint"!

Verbundene, Ewige, Heilige, beständig Selige, von Brahman u. s. w. Gepriesene, von den yogin (Andächtigen) zu Bedenkende, wohin gelangt die yogin nicht wiederkehren. — 9. Dies ist durch folgende ṛic [1]) besprochen: „Zu jener höchcten Stätte des Vishṇu blicken die Weisen stets, | die wie ein Aug' am Himmel steht. || Diese Stätte die preislustgen Sänger stetig verherrlichen, | welche des Vishṇu höchste Stätt'. ||" — 10. Zu Theil wird dies dem, der aller Wünsche ledig ist. — 11. Aller Wünshe ledig wird, wer also weiſs. Dies ist die groſse Lehre."

1—4. Die vier âçrama erscheinen hier zum Theil unter ungebräuchlichen Namen: vor allem ist upanîta sonst stets durch brahmacârin vertreten: und auch yati ist im Ganzen selten als Name des vierten, sonst durch bhikshu, parivrâjaka, saṃnyâsin bezeichneten Stadiums, s. indessen auch Manu 6, 87. — 5—7. Unter den rudra ist offenbar das çatarudriyam, und mit der Atharvaçikhâ wohl die bei Çaṃkara und Anquetil diesen Namen führende, von der Hoheit des om handelnde Upanishad gemeint, s. diese Stud. 2, 23. 54. 55. Für letztere Annahme spricht jedenfalls der Umstand, daſs sich mehrere Angaben der Atharvaçikhâ im Wesentlichen völlig identisch hier in unserem pûrvatâp. 2, 2, 1—4 (utt. 3, 2—5). 4, 1, 4—10 (utt. 1, 2. 5—9. 12) wiederfinden, somit die Vermuthung ihrer hiesigen Entlehnung von dort besteht, s. oben p. 90. 103. Jedenfalls kann wenigstens mit der hier erwähnten Atharvaçikhâ nicht die gleichnamige çiva-itische Upan., welche existirt zu haben scheint (diese Stud. 2, 54. 55), gemeint sein, da ihr Werth ja hundertfach höher angesetzt wird, als der Werth des çiva-

[1]) Singular! es folgen aber zwei Verse. — Vgl. Râmatâp. p. 357.

itischen rudrajapa, sie somit offenbar keinen çiva-itischen Charakter getragen haben kann. Die bei Anqu. (und Çaṃk.) vorliegende Upanishad ist denn auch vielmehr ihrem wesentlichen Charakter nach eine Verherrlichung des mit dem om identischen brahman[1]). Wir hätten somit hier den ganzen Trimûrti bei einander. Die sektarische Verehrung eines ihrer drei Glieder überragt an Wichtigkeit in hundert- und abermal hundertfachem Grade die vier âçrama: unter ihnen selbst aber findet ebenfalls wieder hundertfache Abstufung statt: der Brahman-Sektirer steht hundertfach höher, als der Çiva-Sektirer: der Nṛisiṅha-Verehrer aber seinerseits wieder hundertfach höher als der Brahman-Gläubige. — Diese Schätzung nach hundertfachem Werthe ihrerseits erscheint mir als eine Nachbildung der analogen Darstellung im Taittir. Âraṇy. 8, 8 (diese Studien 2, 222. 23., und Çatap. Br. 14, 7, 1, 33—39), wie wir dergl. Anlehnungen an dies Werk ja nun schon mehrfach hier in unserer Upanishad vorgefunden haben. — 8. Die Verheifsungen sind theilweise wirklich im Brâhmaṇa-Stile gehalten, Sonne, Wind, Feuer, Mond und Sterne wie dort neben einander gestellt: auch der Tod schliefst sich hie und da bereits der vedischen Trias an (s. oben pûrv. 2, 5, 7). — 9. Die citirten beiden ṛic beziehen sich auf Vishṇu als Sonnengott, haben somit hier entfernt nichts zu thun, werden übrigens auch sonst noch in Vishṇu-sektarischen Upanishad mehrfach als Beglaubigung für deren Doktrinen angeführt (sogar schon in der Kâṭhakop., s. diese Stud. 2, 200. 201).

---

[1]) Die Stufenfolge von unten auf ist darin Vishṇu, Mahâdeva, Brahman. somit Mahâdeva doch noch über Vishṇu.

2. Das uttaratâpanîyam.

§. 1.

1. devâ ha vai prajâpatim abruvann: aṇor aṇîyâṅsaṃ imam âtmânam oṃkâraṃ no vyâcakshveti, tatheti | 2. om ity etad aksharam idaṃ sarvaṃ[1]), tasyopavyâkhyânam, bhûtam bhavad[2]) bhavishyad iti sarvam oṃkâra eva, yac câ 'nyat trikâlâtîtaṃ tad apy oṃkâra eva, sarvaṃ hy etad brahmâ, 'yam âtmâ brahma | 3. tam etam âtmânam om iti brahmaṇaikîkṛitya brahma câtmanom ity ekîkṛitya tad etad ekam ajaram amaram amṛitam abhayam om ity anubhûya tasminn idaṃ sarvaṃ çarîram[3]) âropya tanmayaṃ hi tad eveti saṃhared om iti | 4. taṃ vâ etaṃ triçarîram âtmânaṃ triçarîram param brahmâ 'nu saṃdadhyât, sthûlatvât sthûlabhuktvâc ca sûkshmatvât sûkshmabhuktvâc caikyâd ânandabhogâc ca | 5. so 'yam âtmâ catushpâj | 6. jâgaritasthânaḥ sthûlaprajnaḥ[4]) saptâṅga ekonaviṅçatimukhaḥ sthûlabhuk[5]) caturâtmâ viçvo[6]) vaiçvânaraḥ prathamaḥ pâdaḥ | 7. svapnasthânaḥ sûkshmaprajnaḥ[7]) saptâṅga ekonaviṅçatimukhaḥ sûkshmabhuk[8]) caturâtmâ[9]) taijaso hiraṇyagarbho[10]) dvitîyaḥ pâdo | 8. yatra supto na kaṃ cana kâmaṃ kâmayate na kaṃcana svapnam paçyati tat sushuptaṃ, sushuptasthâna ekîbhûtaḥ prajnânaghana[11]) evânandamâyo hy ânandabhuk cetomukhaç caturâtmâ[12]) prâjna îçvaras[13]) tṛitîyaḥ pâda(ḥ) | 9. esha sarveçvara esha

---

[1]) so AEMPR., fehlt I.

[2]) so auch M. (Mâṇḍûkyop.) und Chambers 461 in R. (Râmottaratâpanîya §. 3), während P. (unser pûrvatâp. 4, 1) und EIH. 1726 in R. bhavyam haben. [3]) triçarîram I. [4]) °no bahiḥprajnaḥ MPR.

[5]) bhug MPR. [6]) caturâtmâ viçvo fehlt MPR. [7]) °no 'ntaḥprajnaḥ MPR.

[8]) fehlt A (wo °mukhaç)., praviviktabhuk MPR. [9]) fehlt MPR.

[10]) fehlt MPR. [11]) prajnâghana M. [12]) fehlt MPR.

[13]) fehlt MPR. (wo also °khaḥ prâjnas tṛi°).

sarvajna esho 'ntaryâmy esha yoniḥ sarvasya prabhavâpyayau [1]) hi bhûtânâṃ | 10. trayam etat sushuptaṃ svapnam mâyâmâtraṃ [2]) cid-ekaraso hy ayam âtmâ [3]), 'tha caturthaç caturâtmâ turîyamâtraṃ cid-ekaraso hâ | 11. 'thâyam âdeço | 12. na sthûlaprajnaṃ na sûkshmaprajnaṃ [4]) nobhoyataḥprajnaṃ na prajnaṃ nâ 'prajnaṃ na prajnânaghanam [5]) adṛishṭam avyavahâryam agrâhyam alakshaṇam [6]) acintyam avyapadeçyam ekâtmyapratyayasâram [7]) prapañcopaçamaṃ çivam çântam [8]) advaitaṃ caturtham manyante sa evâtmâ sa eva vijneya îçvaragrâsas turîya iti [9]) ||1||
prathamaḥ khaṇḍaḥ ||

1. „Die Götter nämlich sprachen zu Prajâpati: „Lehre uns den, der feiner als das Feine ist, diesen Âtman, das Wort om". „Ja", sprach er. — 2. [„Om" diese Silbe ist dieses All. Dessen Erklärung (wie folgt) [10]). Das Gewesene, Seiende, Zukünftige, dies alles ist das Wort om. Und was noch Andres, über die drei Zeiten Hinausgehendes es giebt, auch das ist das Wort om: denn dies Alles ist brahman (neutr.). (Aber auch) dieser (einzelne) Âtman ist brahman (neutr.)]. — 3. Eben diesen Âtman nun vereinige man als „om" [11]) mit dem brahman (neutr.), und ebenso das brahman als „om" [11]) mit dem Âtman, erkenne jenes Einzige, Alterlose, Todlose, Unsterbliche, Furchtlose als

---

[1]) so AMPR., °pyayo I. [2]) sushuptasvapnamâyâ° I.
[3]) âtmâ bis athâyam fehlt I.
[4]) nântaḥprajnaṃ na bahiḥprajnam MR., na bahiḥprajnaṃ nântaḥprajnam P. [5]) so auch P., na prajnânaghanaṃ na prajnaṃ nâ 'prajnam MR.
[6]) aliñgam fügt M (in I.). R. hinzu. [7]) ekâtma° P. und A.
[8]) çântaṃ çivam M., çântam fehlt PR.
[9]) statt sa evâtmâ bis turîya iti haben MPR. blos sa âtmâ sa (fehlt R.) vijneyaḥ, — I. hat übrigens: sa vijneya îçvaragrâsas turîyas turîya iti.
[10]) Oder, wie in diesen Stud. 2, 107: „Om" — dies ist das Unvergängliche: dieses All ist seine Erklärung.
[11]) oder: „mittelst des om", den Laut „om" aussprechend.

„om“ [1]), versenke diesen ganzen Leib darein und ziehe ihn als „om“ [1]) in sich zusammen, wissend, daſs er (der Leib) eben daraus (aus om, resp. brahman) besteht. — 4. Und zwar füge man diesen dreileibigen [2]) Âtman in das dreileibige höchste brahman [3]) ein, (Beides dreileibig) weil (es je) grob und Grobes genieſsend, fein und Feines genieſsend, einheitlich und Wonne genieſsend ist. — 5. [Vierfüſsig (d. i. in vier Zuständen weilend) ist dieser Âtman. — 6. Im Wachen befindlich, auf Grobes sein Erkennen richtend, sieben Glieder und neunzehn Mäuler habend, der Grobes (die sinnlichen Dinge) genieſsende, vierfache (caturâtman), allseitige (viçva) Vaiçvânara (der allgemeine Lebenshauch) ist der erste Fuſs (Theil, Stufe). — 7. Im Traume befindlich, auf Feines sein Erkennen richtend, sieben Glieder und neunzehn Mäuler habend, der Feines genieſsende, vierfache, lichtartige (taijasa) Hiraṇyagarbha (Goldkeim) ist der zweite Fuſs. — 8. Wo der Schlafende nicht irgend einen Wunsch hegt, nicht irgend einen Traum sieht, das ist der Tiefschlaf. Im Tiefschlaf befindlich, ganz in sich eingekehrt, reines Erkennen seiend, aus Wonne bestehend, Wonne genieſsend, der Denken-als-Mund-habende vierfache erkennende (prâjna) Îçvara (Herr) ist der dritte Fuſs. — 9. Er (der vierte Fuſs nun) ist der Allherr, er der Allwissende, er der innere Leiter, er die Quelle des Alls, Ausgang und Eingang der kreatürlichen Dinge.] — 10. Dreierlei ist dies, im Tiefschlaf ruhend, träumend, nur aus mâyâ (Täuschung) bestehend [4]); denn dieser Âtman ist (in allen drei) rein aus Geist bestehend. Als vierter (und zwar

---

[1]) oder: „mittelst des om“, den Laut „om“ aussprechend.
[2]) s. 3, 14. [3]) d. i. die Einzelseele in die Allseele.
[4]) d. i. nur angeblich „wachend“.

als) vierfacher (Fufs) gilt das nur als turîya Bezeichnete; denn (auch darin ist) er (der Âtman) rein aus Geist bestehend. — 11. Nunmehr (hierüber) folgende Anweisung. — 12. [Das nicht auf Grobes, noch auf Feines, noch auf Beides das Erkennen Richtende, das nicht erkennend, noch nicht-erkennend, noch reines Erkennen Seiende, das Unsehbare, Unbegreifliche, Unerfafsbare, Merkmallose, Undenkbare, Unbeschreibbare, das die Essenz der Erkenntnifs von der Einheit des Âtman Seiende, das die (obigen drei) Entwicklungsphasen in sich zur Ruhe Bringende, Selige, Heilige, Zweitlose nennt man den vierten (Fufs).] Dies allein ist der (wahre) Âtman, ihn allein suche man zu erkennen, ihn den vom îçvara (Herr) Verschlungenen, den Turîya (vierten)."

Die Abschnitte 2. 5—9. 12 finden sich, wie bereits angegeben, bis auf die oben bei Aufführung des Textes angemerkten Varianten und Zusätze, ganz identisch in der Mâṇḍûkyop. §§. 1. 2 (= M.), im ersten Theile unserer Nrisiṅhop. (4, 1, 4—10 = P.) und im zweiten Theile der Râmatâpanîyop. (3, 2—8 = R.) wieder — über die Möglichkeit ihrer ursprünglichen Stelle in der Atharvaçikhop. s. das oben pag. 103 zu pûrva 4, 1, 4 Bemerkte —, und sind als Theile der Mâṇḍûkyop. auch bereits in diesen Studien 2, 108. 109, sowie von Roer (pag. 167—69) übersetzt worden[1]). Ich habe es indessen, des Zusammenhanges mit dem übrigen hiesigen Textlaute und der Varianten wegen, für nothwendig erachtet, diese Uebersetzung hier nochmals zu wiederholen[2]). — Die hier sich vorfindenden Va-

---

[1]) resp. als Theile des Râmatâp. in meiner Abh. über diese Up. p. 339—40.

[2]) Der Deutlichkeit halber habe ich diese §§. oben, um sie von den übrigen zu scheiden, durch [ ] markirt. — Was die Erklärung der einzelnen

rianten, insbesondere die auf p. 125 not. 6. 9. 10. 12. 13 und p. 126 not. 9 vermerkten Zusätze, ebenso wie die unserem Texte hier eigenthümlichen Abschnitte 3. 4. 10. 11 bezeugen dessen im Verhältnifs zu M. und P. sekundären Ursprung. Wenn nun Roer (pag. 166) bereits in Bezug auf die Mâṇḍûkyop. bemerkt: „there is here no enquiry of any kind, the system is complete and described in terms, which indicate the absence of all doubt or uncertainty as to its truth. The introduction of many of the technical terms of the Vedânta, with no object than that of making as complete an enumeration of the names as possible, indicates that this Upanishad . . . addresses itself more to a blind disciple than to an intelligent enquirer. How far it is wanting in the spirit of research is shown by the high veneration in which the word „Om" is held. It is represented not as a means, or as the best means of comprehending Brahma, but as identical with him, proving thereby that truth was sought rather by meditation on symbols than on the ideas to which they referred", so gilt dies von den hier vorliegenden Zusätzen zu dem Text von M. in noch gesteigerterem Grade. Diese ganz specielle Betonung der Einheit des om und des brahman ist es übrigens auch, welche dieser ganzen Darstellung zu ihrem im Uebrigen so strikten Vedânta-Charakter einen mit dem yoga-Systeme der meisten übrigen Atharva-Upanishad harmonirenden Anstrich verleiht.

---

termini technici betrifft, so verweise ich theils auf meine und Roer's Noten, zu den a. O., resp. auf die zu Râmatâp. p. 342—43 mitgetheilten Auszüge aus dem Comm. des Ânandavana, theils auf die sonstigen Quellen zum Verständnifs der Vedânta-Lehre, insbesondere auf Graul's Bibliotheca Tamulica, und den so dankenswerthen Index des ersten Bandes (pag. 197—201) derselben.

1. Diese unserer Stelle hier eigenthümliche Einleitung legt zunächst die darauf (bis §. 5 incl.) folgende Belehrung dem prajâpati den ihn darum angehenden Göttern gegenüber in den Mund. — Nachdem er denn also in 2. die Identität des Alls resp. der drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, sowie des über sie noch Hinausgehenden, mit dem om, sowie die des brahman (Neutr.) mit dem All und mit dem âtman (der Einzelseele) hingestellt hat, folgt in 3. eine in MP. fehlende Darstellung über die nothwendige Vereinigung der drei, des âtman, brahman und des om. Hieran schliefst sich in 4. die Angabe, dafs und weshalb [1]) der âtman sowohl als das brahman dreileibig seien. Auch diese Angabe fehlt in MP. und ist hier offenbar wenig an ihrem Platze, da ja die nunmehr folgenden Absätze 5—12. speciell die Viertheilung desât man zum Gegenstande haben. Bei der Darstellung dieser Viertheilung ergeben sich nun eben höchst wesentliche Varianten zu MP. Es werden nämlich hier zunächst in 6—8. [2]) je die Namen viçva, hiraṇyagarbha, îçvara, sowie die gemeinsame Bezeichnung der drei ersten Füfse als: caturâtman, je wieder in vier âtman [3]) zerfallend, hinzugefügt: und, statt

---

[1]) Nach einem Zusatz bei Anqu. 2, 412 bezieht sich die Dreileibigkeit des brahman auch: 1) auf die justa temperatio trium qualitatum, quod Prakrat (prakṛiti) nomen habet, 2) auf die collecta elementa simplicia, quod Haranguerbehaḥ (hiraṇyagarbha) nomen habet, 3) auf die figura totius mundi, resp. die collecta elementa crassa, Namens Pradjapat (prajâpati).

[2]) Die auch in MPR. den Eingang von 8. bildende Erklärung des Wortes sushupta macht den Eindruck einer Glosse: denn dafs dies Wort zur Zeit der Abfassung der ursprünglichen Form dieses Textes wirklich noch sollte so neu gewesen sein, dafs es einer dergl. Erklärung bedurft hätte, ist denn doch kaum anzunehmen, da es sich ja bereits im Çat. Br. 14, 5, 1, 21 vorfindet.

[3]) Anquetil giebt hier keine Erklärung dieser quatuor divisiones; s. aber die unten §. 2, 8—12 für den vierten Zustand gegebene Erklärung dieses Beinamens (caturâtman), die wohl auch für die drei ersten Füfse maafsgebend sein könnte, falls für sie nicht etwa besser (vgl. 3, 2. 7) die ibid. 4—6 für a, u, m vorliegenden Angaben heranzuziehen sind.

nunmehr gleich, wie MP. es thun, auf den vierten Fuſs einzugehen, wird vorher noch in 10. 11. — erst in 12. kommen wir auf den vierten Fuſs zurück — eine den Zusammenhang ganz unterbrechende Darstellung eingeschoben, welche im Ganzen denselben Inhalt wie 6. 8. 12. angiebt, nur mit andern Worten: der Wachzustand wird darin als mâyâ, und der vierte (seinerseits resp. auch als caturâtman geltende) Zustand als turîya bezeichnet: der Zweck dieser Unterbrechung ist somit wohl eben einfach der, diese beiden prägnanten Vedânta-Ausdrücke der Aufzählung des Textes anzuschlieſsen. — Bei 12. ist insbesondere der Schluſszusatz: îçvaragrâsas turîyaḥ hervorzuheben, welcher die Einzelseele in ihrem vierten Zustand, dem der magischen Einheit mit der Allseele, als einen „Bissen des Herrn", oder als „vom Herrn verschlungen, absorbirt" bezeichnet. Es liegt darin, vgl. die Verwendung der √ gras in §. 3 und 4, eine Anspielung auf die unserer Upanishad zu Grunde liegende Identifikation der Allseele mit dem nṛisiṅha, Mann-Löwen. Wie der Löwe seine Beute, so verschlingt die Allseele das Individuum und das ganze All, es in sich absorbirend (s. âtmânam... sarvagrâsam in 5, 10). Die Benennung des brahman als îçvara, Herr, die wir auch bereits in 9. vorfanden, und der wir in 2, 6. 7 wieder begegnen, trägt eine monotheistische Färbung, nach Art der Yoga-Lehre.

§. 2.

1. taṃ vâ etam âtmânaṃ jâgraty asvapnam asushuptaṃ, svapne jâgratam asushuptaṃ, sushupte 'jâgratam asvapnaṃ, turîye 'jâgratam asvapnam asushuptam avyabhicâriṇaṃ nityânandaṃ sadaikarasaṃ hy | 2. evaṃ cakshusho

drashṭâ çrotrasya drashṭâ vâco [1]) dr. manaso dr. buddher dr. prâṇasya dr. tamaso dr. sarvasya drashṭâ, tataḥ sarvasmâd anyo [2]) vilakshaṇaç, cakshushaḥ sâkshî çrotrasya sâkshî vâcaḥ s. manasaḥ s. buddheḥ s. prâṇasya s. tamasaḥ s. sarvasya sâkshî, tato 'vikriyo mahâcaitanyo, 'smât sarvasmât priyatamam, ânandaghanaṃ hy, evam asmât sarvasmât purataḥ suvibhâtam ekarasam evâ 'jaram amaram amṛitam abhayam brahmaivâ | 3. 'tha prajnâyainaṃ [3]) catushpâdam mâtrâbhir oṃkâreṇa caikîkuryât.

1. „Eben diesen âtman (nun erkenne man als) beim Wachen ohne Traum, ohne Tiefschlaf — beim Traum ohne Wachen, ohne Tiefschlaf — beim Tiefschlaf ohne Wachen, ohne Traum — im vierten (magischen Einheitszustand) ohne Wachen, ohne Traum, ohne Tiefschlaf — als nicht sich wandelnd (in omnibus statibus aequalis), beständig selig, stets nur ein und dasselbe Wesen habend (uno modo excellenti). — 2. Ebenso (ist er denn) der Schauer (sciens) des Auges, des Ohres, der Rede, des Herzens, der Einsicht, des Odems, der Finsternifs, des Alls, von allem Diesem ein Andrer, Geschiedener, (aber doch) Zeuge des Auges, des Ohres, der Rede, des Herzens, der Einsicht, des Odems, der Finsternifs, des Alls: daher unwandelbar, hocheinsichtig (scientia eius magna est), das Liebste (amabilior) vor all' diesem, das aus reiner Wonne Bestehende: ebenso (ferner ist er) das vor allem Diesem hocherleuchtete [4]), sich stets gleichbleibende (ein Wesen nur habende), alterlose, todlose, unsterbliche, furchtlose brahman. — 3. (Also) ihn erkennend(?) denn möge man ihn seinen vier Füfsen nach mit den (vier) mâtrâ und dem

[1]) vacâ A. [2]) sarvasmâd asmânyo A.
[3]) ?? brahmaivâpyajayainam A., brahmaivâpyajnayainam I.
[4]) s. 5, 10. 6, 6. 9, 20.

oṃkâra (d. i. mit den vier mâtrâ des oṃkâra wie folgt) identificiren."

4. jâgaritasthânaç caturâtmâ viçvo vaiçvânaraç catûrûpo[1]) 'kâra eva, catûrûpo hy ayam akâra(ḥ) sthûlasûkshmavîjasâkshibhir akârarûpair âpter[2]) âdimatvâd vâ, sthûlatvât sûkshmatvâd vîjatvât sâkshitvâc câ, "pnoti ha vâ idaṃ sarvam âdiç ca bhavati ya evaṃ veda | 5. svapnasthânaç caturâtmâ taijaso hiraṇyagarbhaç catûrûpa[3]) ukâra eva, catûrûpo[4]) hy ayam ukâraḥ sthûlasûkshmavîjasâkshibhir ukârarûpair utkarshâd ubhayatvâd vâ sthûlatvât sû. vî. sâ. co, 'tkarshati ha vai jnânasaṃtatiṃ samânaç ca bhavati ya evaṃ veda | 6. sushuptasthânaç caturâtmâ prâjna îçvaraç catûrûpo[5]) makâra eva, catûrûpo[5]) hy ayam makâraḥ sthûlasûkshmavîjasâkshibhir makârarûpair miter apîter vâ sthûlatvât sû. vî. sû. ca, minoti ha vâ idaṃ sarvam apîtiç ca bhavati ya evaṃ vedâ | 7. 'mâtramâtrâyâm pratimâtrâḥ[6]) kuryâd | 8. atha turîya îçvara ugraḥ, sa svarâṭ svayam-îçvaraḥ svaprakâçaç caturâtmo 'tâ-'nujnâtr-anujnâ-'vikalpair[7]) | 9. oto hy ayam âtmâ yathedaṃ sarvam antakâle kâlâgnisûryarûpair[8]) | 10. anujnâtâ hy ayam âtmâ 'sya sarvasya svâtmânaṃ dadâti darçayatî, 'daṃ sarvaṃ svâtmânam[9]) eva karoti, yathâ tamaḥ savitâ | 11. 'nujnaikaraso hy ayam

---

1) carûrûpo I., catŭrû° A. 2) âpnoter M. 3) caturûpa A.
4) catuyo A. 5) caturûpo A.
6) ?? so I (aber °vedâ mâtrâmâtrâyâm)., A. dagegen hat: ya e vedâ mâtrâmâtrâḥ pratimâtrâḥ. Vgl. 3, 6.
7) d. i. caturâtmâ ota-anujnâtṛi-anujnâ-avikalpaiḥ. Da ota aus â + uta besteht, so könnte das finale â von °âtmâ etwa als zunächst mit der Praepos. â zu â, dann mit dem u von uta zu o verschmolzen angesehen werden: indessen pflegt hier im Texte auch sonstiges o, insbesondere das des oṃkâra, sich mit vorhergehendem â nur zu o, nicht zu au, zu verschmelzen.
8) ?? kâlâgnisûyostrair A., kâgnisûryâthayair I.
9) sarvasyâtmânam I.

âtmâ, cidrûpa eva yathâ dâhyaṃ dagdhvâ[1]) 'gnir | 12. avikalpo hy ayam âtmâ 'vâṅmanogocaratvâc | 13. cidrûpaç catûrûpa oṃkâra eva, catûrûpo hy ayam oṃkâra otâ-'nujnâtr-anujnâ-'vikalpair[2]) oṃkârarûpair âtmaiva | 14. nâmarûpâtmakaṃ hîdaṃ sarvaṃ turîyatvâc cidrûpatvâd otatvâd[3]) anujnâtṛitvâd anujnâtvâd avikalparûpatvâc câ | 15. 'vikalparûpaṃ hîdaṃ sarvaṃ, na[4]) tatra kâ cana bhidâ 'sty | 16. athâyam âdeço | 17. 'mâtraç caturtho 'vyavahâryaḥ prapañcopaçamaḥ çivo[5]) 'dvaita oṃkâra[6]) âtmaiva, saṃviçaty âtmanâ "tmânaṃ ya evaṃ veda[7]) |

In dieser Darstellung der Identität des oṃkâra und seiner 4 mâtrâ mit den 4 pâda des âtman ist ein doppelter Bestandtheil zu unterscheiden, die in 4—6. und 17. enthaltenen Angaben nämlich, welche der Mâṇḍûkyop. entlehnt und oben gesperrt gesetzt sind, von den erklärenden Zuthaten unseres Textes hier in denselben Abschnitten[8]), sowie von den ganz neuen Abschnitten 7—16. abzutrennen. Letztere unterbrechen den Zusammenhang der Darstellung in ganz derselben Weise, wie dies in §. 1 durch 10. 11. geschieht, wo ebenfalls ohne Rücksicht darauf, daſs die Erklärung des vierten pâda (hier der vierten mâtrâ, die indeſs hier auch ihrerseits bereits speciell erörtert wird) erst noch folgen soll, doch schon ganz allgemeine Angaben über alle vier pâda (hier über alle vier mâtrâ) mitgetheilt werden.

Indem ich für die Abschnitte 4—6. 17. auf deren Uebersetzung in diesen Stud. 2, 109. Roer pag. 169—70 ver-

---

[1]) dagdhâ A. [2]) ? oṃkâratânu° A., oṃkâra oṃnânujnânujnâ° I. [3]) ? °tvâd vâ otatvâd A., °tvâttutvâd I. [4]) hidaṃ cen naiva I. [5]) çântaḥ çivo M. [6]) evam oṃkâra M. [7]) vedai[sha in 18. [8]) wobei jedoch 17 frei, ohne Zusatz, ausgeht.

weise [1]), bemerke ich noch, daſs die Zusätze in 4—6. zunächst ganz dieselben sind, die sich auch in §. 1 dem entsprechenden Abschnitte der Mâṇḍukyop. gegenüber vorfinden, also die Bezeichnung der drei pâda je als caturâtman und die Hinzufügung der Namen viçva, hiraṇyagarbha, îçvara: die sonstigen Zuthaten sodann bestehen in der Bezeichnung des a, u, m je als catûrûpa, viergestaltig, und in der Aufzählung dieser vier rûpa je als sthûla crassum, sûkshma subtile, vîja semen, sâkshin testis, welche Eigenschaften sich in einem jeden von ihnen, gerade wie im brahman selbst, direkt vorfinden sollen. — Die Abschnitte 7—16. zerfallen in zwei Gruppen: die erste, 7—12., handelt von der vierten (nicht völligen, nur halben) mâtrâ, resp. der vierten ihr entsprechenden Stufe des âtman, die zweite dagegen [2]) von dem oṃkâra im Ganzen und seiner Einheit mit dem âtman.

7. „In das Maaſs des nicht eine (ganze) More zählenden (vierten Theiles des oṃkâra, s. 17.) füge man sämmtliche Moren ein [3]). — 8. Der vierte (Fuſs des âtman) ist der gewaltige Herr: er ist von selbst leuchtend, von selbst Herr, von selbst strahlend, und zwar viertheilig, weil [4]) eingewebt (ota), einwilligend (? sich hingebend? anujnâtar), Bejahung (? Erlaubniſs? anujnâ), ohne Wechsel

---

[1]) nach Anquetil (p. 418) bedeutet samânaḥ in 5: similis τῷ Brahm.

[2]) Abschnitt 16 ist nur einleitend für 17, wie 1, 11 für 12.

[3]) d. i. man wisse sie darin enthalten. Anquetil's Uebersetzung: „et quidquid in tribus (et) dimidiata litera τοῦ pranou est, totum haec in unâ, unâ (singula) litterâ τοῦ pranou est" stimmt zu 3, 6., und A. lieſse sich auch hier so fassen. Die Lesart von I. aber scheint mir hier den Vorzug zu verdienen. pratimâtrâḥ im Sinne von mâtrâḥ mâtrâḥ ist indessen allerdings ein sehr eigenthümlicher Ausdruck.

[4]) Die ausführliche Erörterung hievon s. unten in §. 8, 1—15. 9, 33. ota eingewebt, verwebt, mit dem All, findet sich zur Bezeichnung des Verhältnisses des âtman zur Welt zuerst im Çat. Br. 14, 6, 6, 1 ff. 8, 3 ff.

(avikalpa): — 9. denn eingewebt (in omne ingressus) ist dieser âtman, gleich wie dieses All zur Zeit des Endes mit den Gestalten(?) der Zeit, des Feuers, der Sonne[1]): — 10. Denn einwilligend (? donum faciens) ist dieser âtman, er giebt und zeigt sich selbst diesem All, und macht dieses All zu sich selbst, gleichwie die Sonne das Dunkel: — 11. Denn rein aus Bejahung (? scientia perpetua cum doctrina pura) bestehend ist dieser âtman, Geist-gestaltet allein, gleichwie das Feuer, wenn es das Brennbare verbrannt hat: — 12 denn ohne Wechsel ist dieser âtman, weil er für Wort und Sinnen nicht zu erreichen ist. — 13. Geistgestaltet, viergestaltet ist (auch) der oṃkâra: viergestaltet nämlich ist dieser oṃkâra: durch seine vier Gestalten als eingewebt, einwilligend, Bejahung, ohne Wechsel ist er âtman (selbst). — 14. Denn dieses All besteht aus Namen und Gestalt[2]), weil es aus 4 Theilen besteht[3]) und geistgestaltet, eingewebt, einwilligend, Bejahung, ohne Wechsel

---

[1]) quemadmodum is tempore finis mundi illud ens mors et ignis et sol factum cum radiis suis in omnem locum venit Anqu., dazu die Note: in ultimo mundi fine, omnia igne conflagrata, ipso Ente supremo perfusa, penetrata, ipsum reddita. In der That ist das Gleichnifs des Textes (ebenso wie die Angaben im Eingange der Maitrâyaṇî-Upan.) wohl auf die besonders bei den Buddhisten entwickelte Vorstellung von den periodischen Weltzerstörungen durch Feuer etc., s. 3, 5. 7, 13. MBhâr. 3, 14809 (yugântakâle samprâpte kâlâgnir dahate jagat)., und vgl. noch yugânta Ath. Par. 52, 23. 36. 54, 66 (caturyugânte). 66, 26. 74, 13 (kalpânte)., Hardy Manual of Buddhism pag. 28 ff., zu beziehen. Ist diese letztere Vorstellung abendländischen Ursprunges (vgl. die ἐκπυρωσις des Herakleitos und s. Bohlen Indien 1, 220. 21. Windischmann Zor. Stud. pag. 259), oder umgekehrt im Abendlande aus Indien entlehnt? Ersteres scheint mir das bei weitem Wahrscheinlichere.

[2]) dies ist noch eine alte Reminiscenz, s. Çatap. Br. 14, 4, 2, 15. 11, 2, 3, 3 — 6. diese Stud. 3, 132. 33. Anquetil übersetzt: hic totus mundus, quod nomen et figura est, omnis, âtma est. Die Textworte lassen indefs diese Uebersetzung nicht zu.

[3]) ? mir nicht recht klar, was dies bedeuten soll. Anquetil's hier gerade ziemlich diffuse Umschreibung (pag. 420) lautet: [ex illo] quod âtma etiam quatuor divisio(nes) est et pranou etiam quatuor divisio(nes) est. Aehnlich bedeutet turîya auch in 6, 2: „aus vier Theilen bestehend“.

ist: — 15. denn dieses All ist ohne Wechsel in seinen Gestalten, darin ist keine irgend welche Spaltung."

Speciminis caussa habe ich diese Abschnitte in extenso übersetzt, glaube mich aber in der Folge dessen überheben und mit einer Inhaltsangabe begnügen zu können. Der mystische Tiefsinn wird zum wuchernden Unsinn, den zweimal vollständig mitzutheilen Raumverschwendung sein würde.

18. esha vîro nârasiṅhenâ 'nushṭubhâ[1]) mantrarâjena turîyaṃ vidyâd, esha hy âtmânam prakâçayati, sarvasaṃbhârasamarthaḥ paribhavâsahaḥ prabhur vyâptaḥ[2]) sadojjvalo[3]) 'vidyâkâryahînaḥ[4]) svâtmabandhaharaḥ sarvadâ dvaitarahita ânandarûpaḥ sarvâdhishṭhânasanmâtro[5]) nirastâ-'vidyâ-tamo-moho 'ham eveti, tasmâd[6]) evam evemam âtmânam param brahmâ 'nusaṃdadhyâd esha vîro nṛisiṅha eva || 2 || dvitîyaḥ khaṇḍaḥ ||

Dieser Abschnitt setzt die Verheifsungen des vorhergehenden Abschnittes 17 für die richtige Kenntnifs des turîya weiter fort, nennt zunächst als geeignetes Mittel dazu die an nârasiṅha gerichtete mystische anushṭubh-Formel, den König aller dergl. Formeln, und schildert darauf die gewaltige Hoheit des die Einheit des âtman und des brahman Erkennenden, denselben geradezu als nṛisiṅha selbst bezeichnend. Wir werden damit aus dem esoterischen, vedântischen Gebiete der bisherigen Darstellung auf den exoterischen, sektarischen Yoga-Boden, dem unsere Upanishad erwachsen ist, hinübergeführt. Der nârasiṅha mantra-

---

[1]) s. AI., ob "nushṭubhena? [2]) I., vâptaḥ A.

[3]) sadojvalo AI. Die Worte von hier an bis 'ham eveti kehren in dem Râmottaratâp. 3, 9 (p. 338—9) wieder. [4]) 'vidyâtatkârya° Râmott.

[5]) so A., °naḥ I.

[6]) man erwartet tasmâd ya(ḥ). So Anquetil: quisquis hanc veritatem scit, is ipse in seipsum ingreditur.

râja ist die oben im ersten Theile so ausführlich behandelte Credo-Formel.

§. 3.

1. tasya ha vai praṇavasya yâ pûrvâ mâtrâ sâ prathamaḥ pâdo bhavati, dvitîyâ dvitîyaḥ[1]), tṛitîyâ tṛitîyaç[2]), caturtho 'tâ[3])-'nujnâtr-anujnâ-'vikalparûpâ, tayâ turîyaṃ caturâtmânam anvishya caturthapâdena ca tayâ ca turîyeṇâ 'nucintayan graset[4]) | 2. tasya ha vâ etasya praṇavasya yâ pûrvâ mâtrâ prithivy *a* kâraḥ[5]), sa ṛigbhir ṛigvedo brahmâ vasavo gâyatrî gârhapatyaḥ, sâ prathamaḥ pâdo bhavati, bhavati ca sarveshu pâdeshu caturâtmâ sthûlasûkshmavîjasâkshibhir | 3. dvitîyâ 'ntarikshaṃ sa[6]) ukâraḥ, sa yajurbhir yajurvedo vishṇû[7]) rudrâs trishṭub dakshiṇâgniḥ, sâ dvitîyaḥ pâdo bhavati, bhavati ca sarveshu pâdeshu caturâtmâ sthû°bhis | 4. tṛitîyâ dyauḥ sa[8]) makâraḥ, sa sâmabhiḥ sâmavedo rudra âdityâ[9]) jagaty âhavanîyaḥ sâ tṛitîyaḥ pâdo bhavati, bhavati ca.... °sâkshibhir | 5. yâ 'vasâne 'sya caturthy ardhamâtrâ sâ somaloka oṃkâraḥ[10]), so 'tharvanair[11]) mantrair atharvavedaḥ saṃvartako 'gnir maruto virâḍ ekaṛishir[12]) bhâsvatî smṛitâ sâ caturthaḥ pâdo bhavati, bhavati ca.... °sâkshibhir | 6. mâtrâmâtrâḥ[13]) pratimâtrâḥ kṛitvo 'tâ[14])-'nujnâtr-anujnâ-'vikalparûpaṃ cintayan grasej[15]), jno 'mṛito hutasaṃviktaḥ[16]) çuddhaḥ saṃvishṭo nirvighna(ḥ) |

Fortsetzung der Identifikation der vier pâda des ât-

---

[1]) ?? dvitîyasya AI. [2]) ?? tṛitîyasya AI. [3]) nämlich °rthâ otâ°.
[4]) so A., °tayana vasate I. [5]) akâra A.
[6]) sa fehlt P. (pûrvatâp. 2, 2). [7]) vishnû AI. und P.
[8]) fehlt P. [9]) rudrâ ditvâ AIP.
[10]) °kam (mit m) oṃ° I.: ob etwa °ko 'ṃkâraḥ? s. oben p. 90 und unten Absatz 12. [11]) ! so AIP.
[12]) so AIP. [13]) ? so A., blos mâtrâḥ I., vgl. 2, 7.
[14]) d. i. kṛitvâ otâ°. [15]) graseta I. [16]) saṃyuktaḥ I.

man mit den vier (3½) Moren des oṃkâra. Die in 2—5. vorliegende Aufzählung der einem jeden dieser Viertel speciell entsprechenden Welten, Veda, Götter, Götterklassen, Metra, Feuer ist aus dem ersten Theil der Upan. (von 2, 2, 1—4, s. ob. p. 89. 90) herübergenommen, je unter Hinzufügung des Refrains: bhavati ca.... °sâkshibhiḥ. Es erscheint darin (s. auch 9. und 14.) die Göttertrias brahman, vishṇu, rudra[2]), denen sich als vierter saṃvartako 'gniḥ, ignis qualitas potentiae, quod evanidum faciens omne id est, d. i. also wohl das die Welt zerstörende Feuer[3]), anschliefst. [1] Als viertes Metrum erscheint die virâj, als viertes Feuer ekarishiḥ, was Anquetil durch ὁ Brahm unicus übersetzt, während er es zu Praçnop. 2, 7 (s. diese Stud. 1, 446) mit ignis magnus, color naturalis totius mundi wiedergiebt, was auch hier jedenfalls besser pafst. — In 6. folgt die ziemlich schwülstig ausgedrückte Angabe (vergl. 2, 7), dafs jede More des oṃkâra die andern vier Moren in sich enthalte, wodurch derselbe somit seinem Umfange nach um das Vierfache (bis auf 16 Moren) vermehrt wird. So nach Anquetil: et in quovis uno matraï τοῖ pranou quatuor matra sunt, et in quovis uno pede τοῦ âtma quatuor divisiones sunt; quod, quisque quicunque sexdecim fiant. Und daran schliefst sich sodann die auch in 1. bereits vorliegende Aufforderung durch die richtige Erkenntnifs diese sämmtlichen mâtrâ, nebst den entsprechenden pâda des âtman, zu verschlingen, d. i.

[1]) Die ähnliche Aufzählung in der Praṇavopanishad (s. oben pag. 49) hat noch die alte Göttertrias agni, vâyu, sûrya und candra als vierten, steht somit weit alterthümlicher da.

[2]) nicht çiva, wie §. 5, 5, also immerhin noch ein alterthümlicherer Name. In 9, 10 haben wir dafür îçâna.

[3]) so 2, 9. Mârkaṇḍ. Pur. 47, 11. Wilson hat nur die Bedeutung submarine fire, dagegen für saṃvarta die Bedeutung destruction of the universe.

in se ipso annihilatum zu machen: ein Bild, welches, dem îçvaragrâsa in 1, 12 entsprechend, wie dieser auf der die Upanishad durchziehenden Identifikation der Allseele — und der mit dieser sich eins, als in ihr aufgehend wissenden Einzelseele — mit der nṛisiṅha-Form Vishṇu's beruht. Wer dies vermag, ist weise, unsterblich, hat alle Individualität geopfert (hutasaṃviktaḥ, omnes volitiones suas in ignem cognitionis τοῦ âtma ut projecit, urere facit), ist rein, ewig ruhend (saṃvishṭaḥ, semper à τῇ dormire cum quiete in τῷ âtma experrectus non fiat), frei (nirvighnaḥ, sine cogitatione superveniente!).

7. imam asuniyamenâ 'nubhûye, 'he 'daṃ sarvaṃ sṛishṭvâ suprapañcahîno 'tha sakalaḥ sâdhâro 'mṛitamayaç caturâtmâ sarvamayaç caturâtmâ [1]) | 8. 'tha mahâpîṭhe saparivâraṃ tam etaṃ catuḥsaptâtmânaṃ caturâtmânam mûlâgrâv agnirûpam praṇavaṃ saṃdadhyât | 9. saptâtmânaṃ caturâtmânam akâram brahmâṇaṃ [2]) nâbhau | 10. saptâtmânam cat. [3]) ukâraṃ vishṇuṃ hṛidaye | 11. saptât. cat. makâraṃ rudram bhrûmadhye | 12. saptât. cat. catuḥsaptâtmânaṃ cat. oṃkâraṃ [4]) sarveçvaraṃ dvâdaçânte | 13. saptât. cat. catuḥsaptâtmânaṃ [5]) cat. ânandâtmâmṛitarûpam [6]) praṇavaṃ shoḍaçânte | 14. 'thânandâmṛitenaitâṅç caturdhâ sampûjya, tathâ brahmâṇam eva vishṇum eva [7]) rudram eva, vibhaktâṅs trîn evâ, 'vibhaktâṅs trîn eva, liṅgarûpân eva ca sampûjyo, 'pahâraiç caturdhâ 'py aliṅgân saṃhṛitya [8]), tejasâ çarîratrayaṃ saṃvyâpya, tadadhishṭhâ-

---

[1]) sarv. cat. fehlt I. [2]) brahmâṇam bis hṛidaye saptâtmânam fehlt I.
[3]) fehlt A. [4]) ob etwa aṃkâram zu lesen? s. p. 138 not. 10.
[5]) statt dvâd. s. cat. catuḥs. hat I.: dvâdaçaçatair âtmânam.
[6]) ? °mṛitaṃrûpam AI. [7]) I., v. eva fehlt A.
[8]) ? caturdhâthaliṃgân (mit virâma) A., pahâraitudvâyaliṃgât (mit virâma) tsaṃ (Platz für ein akshara) vya I., haec quaeque quatuor cum cogitatione repraesententiva evanida (annihilata) ut scivit, Anqu. (p. 424).

nam âtmânaṃ saṃjvâlya, tat teja âtmacaitanyarûpam balam avashṭabhya, guṇair aikyaṃ sampâdya, mahâsthûlam mahâsûkshme[1]) mahâsûkshmam mahâkâraṇe ca saṃhṛitya, mâtrâbhir otâ-'nujnâtr-anujnâ-'vikalparûpaṃ cintayan graset ‖ 3 ‖ tṛitîyaḥ khaṇḍaḥ ‖

Eine entsetzlich schwülstige weitere Ausführung der Einheit des âtman mit dem oṃkâra, und der Art und Weise, wie man derselben theilhaftig zu werden hat.

7. „In diesen (mit dem oṃkâra identischen âtman) durch Athemeinhalt sich vertiefend, alles dies (was da) hier (ist, aus sich?) entlassend, gänzlich frei von Entfaltung (wisse er sich als) vollständig (eins mit dem All, ipse omnis [res] factus), als universal (omne aequale [par] sciat: ob sâdhâraṇo zu lesen?), aus Unsterblichem bestehend (forma vitae aeternae), als die 4 Formen (des âtman, nämlich sthûla, sûkshma, vîja und sâkshin Anqu.) in sich enthaltend, eins mit dem All, als die 4 Eigenschaften (des oṃkâra, ota, anujnâtar, anujnâ, avikalpa Anqu.) in sich enthaltend. — 8. Und zwar möge er sich diesen praṇava sammt allen seinen Eigenschaften (qualitatibus, parivâra), den mit viermal sieben Formen[2]) versehenen, den viergetheilten[3]), den von der Wurzel bis zur Spitze[4]) feuergestaltigen, als im „grofsen Sitze" (super τὸ infra cordis) befindlich vorstellen: — 9. den siebenformigen, viergetheilten[5]) a-Laut Brahman nämlich im Nabel, — 10. den s. v. u-Laut Vishṇu im Herzen, — 11. den s. v. m-Laut Rudra zwischen den

---

[1]) fehlt I.

[2]) nämlich den in 2—5 aufgezählten je vier Lauten, Welten, Veda, Göttern, Götterordnungen, Metren, Feuern.

[3]) quod quatuor mâtra habet.

[4]) mûlâgrau, ein adverbieller Akkusativ? woher aber das Masculinum?

[5]) weil jede More nach 6. die andern vier Moren in sich enthält.

Brauen. — 12. den s. v. viermalsiebenformigen viergetheilten oṃ-Laut[1]) Allherrscher am Ende der zwölf (d. i. der in a, u, m in Folge von 6. enthaltenen 12 Moren? inter duo supercilia [et medium] cerebri Anqu.), — 13. den s. v.[2]) viermalsiebenformigen viergetheilten Wonneseelischen, unsterblich gestaltigen (ganzen) praṇava am Ende der 16 (Moren? in medio cerebri Anqu.) — 14. Darauf vermittelst des in Wonne unsterblichen (ganzen praṇava) jene (einzelnen vier Theile desselben) vierfach anbetend, — ebenso den Brahman, den Vishṇu, den Rudra, alle drei getheilt sowohl wie ungetheilt, mit Attributen gestaltet, anbetend — sie sodann mit Jubeln (??) trotz vierfacher Theilung als attributlos zusammenfassend —, mit Glanz die drei Leiber (s. oben 1, 4., crassum, subtile, sushupti Anquetil) erfüllend — den in ihnen hausenden âtman entflammend —, jenen Glanz als die die geistige Form der Seele bildende Kraft festhaltend — (dadurch die völlige) Einheit mit den Eigenschaften (3 guṇa) hervorbringend (omnes qualitates suas cum tribus corporibus suis unum ut effecit) —, das Hochgrobe (Prajâpati Anqu.) im Hochfeinen, das Hochfeine (Hiraṇyagarbha Anqu.) im Hochursächlichen (dem Absoluten) zusammenfassend —, verschlinge er (absorbeat, den oṃ-gestaltigen âtman), ihn mit Hülfe der (vier) mâtrâ (in seinen vier Stadien) als eingewebt, einwilligend, Bejahung, ohne Wechsel erkennend.“

---

[1]) resp. etwa „aṃ-Laut“? als Bezeichnung des anusvâra, resp. nâda. Denn hierunter ist nach Anquetil die vierte (halbe) mâtrâ, welche zugleich alle die andern in sich faſst, und daher auch noch als 4×7 formig bezeichnet wird, zu verstehen (während unter dem praṇava in 13 eben der ganze oṃkâra als solcher gemeint ist).

[2]) Diese beiden Beiwörter fehlen bei Anquetil, und wohl mit Recht, da sie nur für die einzelnen vier Theile des praṇava, nicht aber für den ganzen praṇava selbst, sich eignen. S. auch die freilich corrupte Lesart von I.

§. 4.

1. taṃ vâ etam âtmânam param [1]) brahmoṃkâram [2]) turîyoṃkârâgravidyotam [3]) anushṭubhâ natvâ [4]) prasâdyom [5]) iti saṃhṛityâ 'ham ity anusaṃdadhyâd | 2. athainam evâtmânam param [6]) brahmoṃkâraṃ [7]) turîyoṃkârâgravidyotam ekâdaçâtmânam âtmânam nârasiṅhenâ 'nusaṃdadhyâd [8]) | 3. athainam evâtmânam param [9]) brahmoṃkâraṃ turîyoṃkârâgravidyotam [10]) praṇavena saṃci(n)tyâ 'nushṭubhâ saccidânandapûrṇâtmasu navâtmakaṃ [11]) saccidânandapûrṇâtmânam paramâtmânam param [12]) brahma sambhâvyâ 'ham ity âtmânam âdâya manasâ brahmaṇaikîkuryâd, anushṭubhaiva vai- | 4. 'sha [13]) u eva nṛisiṅha, esha hi [14]) sarvatra sarvadâ sarvâtmâ, nṛisiṅho [15]) 'sau parameçvaro, 'sau hi sarvatra sarvadâ sarvâtmâ san sarvam atti, nṛisiṅha evaisha [16]), esha eva turîya | 5. esha hy evogra, esha eva vîra, e. e. mahân, e. e. vishṇur, e. e. jvalann, e. e. sarvatomukha, e. e. nṛisiṅha, e. e. bhîshaṇa, e. e. bhadra, e. e. mṛityumṛityur, e. e. namâmy, e. evâ'ham | 6. evaṃ [17]) yogârûḍho brahmaṇy evâ 'nushṭubham saṃdadhyât oṃkâra iti | 7. tad etau çlokau bhavataḥ:

---

[1]) ?? âtmânam paramaṃ I., ânandam paramaṃ A.
[2]) AI., vgl. oben die Verschmelzung von finalem a mit dem o von ota zu o. [3]) so AI., wie eben. [4]) nujnâtvâ I. [5]) so AI., wie eben.
[6]) A., paramam I.
[7]) brahmo saṃcâvyâ (°hma sambhâvyâ!) 'ham ity âtmânam âdâghî kâram (âdâyoṃkâram!) I., wohl eine Deuterologie, aus 3 herübergekommen.
[8]) nârasiṅhaṃ natvom iti saṃharann anusaṃ° I. [9]) paramam AI.
[10]) âthanâm evâtmânam âtmâna paramam brahmoṃkâra turîyoṃkârayokârâgravidyotam I.
[11]) sacc. nav. fehlt I., wohl mit Recht. Anquetil's Text wiederholte hier das ekâdaçâtmânam aus 2., das er hier wie dort durch: quod undecim voces habet, erklärt. [12]) paramam I. [13]) °bhaiva va esha I.
[14]) I., esha hi fehlt A. [15]) siṅhâ I.
[16]) ? evaikala A., evekala I. [17]) eva I.

8. saṃstabhya siṅhaṃ[1]) svasutân guṇarddhân[2]), saṃyojya çṛiṅgair ṛishabhasya hatvâ | mâyâṃ[3]) sphurantîṃ asatîṃ nipîḍya[4]), sambhakshya siṅhena sa esha vîraḥ ||

9. çṛiṅgaprotân padâ[5]) spṛishṭvâ hatvâ tân agrasat svayam | natvâ 'tha bahudhâ dṛishṭvâ nṛisiṅhaḥ svayam udbabhâv[6]) iti || 4 || caturthaḥ khaṇḍaḥ ||

Enthielt schon der zweite §. in Absatz 18. (s. ob. p. 137) eine Heranziehung der sektarischen, die nṛisiṅha-Form Vishṇu's verherrlichenden anushṭubh-Formel, so wird dieselbe nunmehr in §. 4 ff. ein integrirender Theil der Darstellung. Sie dient nämlich als Mittel zur richtigen Erkenntniſs[7]) der Einheit des brahman, des oṃkâra und des Ich (aham), und die elf Worte aus denen sie besteht[8]) gelten sämmtlich als das Wesen des daher (in 2.) als elftheilig bezeichneten âtman markirend. In der That sind darunter neun[9]) Wörter, die wirklich diese Absicht haben: wenn aber dasselbe auch von dem verbum finitum namâmi und dem Pronom. aham (zusammen „ich neige mich") ausgesagt wird[10]), so ist dies eben eine reine Spielerei, nach Art der mit den verschiedenen Moren des Lautes om getriebenen dgl. — Zur Bekräftigung und Erklärung der in der Formel vorliegenden Bezeichnung des Alles in sich absorbirenden höchsten

---

1) nṛisiṅham I. 2) d. i. guṇa-ṛiddhân. — guṇaṛdvân A.
3) ? Anqu., yasyâm AI.
4) sphurantînâsatânihpîḍya I. 5) ? °tân apadân I., tânpadăn A.
6) udvobhavati I., babhu | iti || 4 || A.
7) Die Steigerung der drei Abschnitte 1—3 ist mir allerdings im Einzelnen nicht klar. Auch der Text selbst ist ja mehrfach unsicher.
8) Bei der Theilung des Akkusativs mahâvishṇum in seine beiden Bestandtheile, wie sie hier und im Folgenden vorgenommen wird, sind es übrigens zwölf Wörter. Im pûrvatâp. aber (2, 4, 5, ob. p. 93) werden ausdrücklich nur elf Wörter (mahâvishṇu nur als ein Wort) anerkannt; ebenso auch hier, eben in Absatz 2. 9) resp. zehn, s. eben.
10) in 6, 2 werden beide sogar, ganz ebenso wie die übrigen Wörter, auch mit dem a privans versehen!

Wesens und der damit sich identisch wissenden Einzelseele als nṛisiṅha, Mann-Löwe, dienen die beiden in 8. 9 aufgeführten doppelsinnigen, mystischen Verse:

8. „Wer da den Löwen (den âtman) feststemmt, sodann die eignen Söhne (die Sinne Anqu.) mit Stricken (den drei Eigenschaften des sattvam, rajas, tamas) gefestigt[1]) zusammenkoppelt und mit den Hörnern des Stieres (den Upanishad des Veda Anqu.) durchbohrt, darauf die zuckende, unwahre mâyâ (die Mutter der Sinne Anqu.) niederdrückt, und durch den Löwen verzehren läßt[2]) — der ist ein Held."

9. „Er (der âtman) spießte sie (die Sinne Anqu.) auf die Hörner, trat sie mit dem Fuße, tödtete und verschlang sie dann selbst. | (Dem âtman) sich neigend und in mannichfacher Weise ihn erschauend[3]) ersteht man selbst als Mann-Löwe."

Da es sich in 9. offenbar um „Hörner" des Löwen selbst handelt, so wird er wohl auch in 8. unter dem „Stiere" zu verstehen sein (nicht der Veda, wie Anquetil hier wie dort angiebt): es handelt sich somit um einen stierköpfigen Löwen, oder, da derselbe gleichzeitig auch als „Mann-Löwe" bezeichnet ist, wohl um einen Löwen mit Menschenantlitz, aber Stierhörnern[4]). Das Menschen-

---

[1]) ṛiddha „gefördert, gedeihend", muſs hier wohl im Sinne von baddha „gefestigt" verstanden werden.

[2]) sollte eigentlich sambhakshayya sein, was aber nicht zum Metrum passen würde: da der Löwe übrigens hier sowohl die Allseele, als die Einzelseele, das eigene Selbst, repräsentirt, so läſst sich auch das einfache Verbum als an seinem Platze seiend vertheidigen: τὸν maïa τῷ âtma leoni devorandam praebeat Anqu.

[3]) semper ipso hoc modo sciat, quod, ille âtmaï leo deorsum ferens ego sum.

[4]) wie denn z. B. die Miniaturen in der Hdschr. des Devîmâhâtmya das menschliche Antlitz der von der Durgâ bekämpften Dämonen stets mit Stier-

antlitz will freilich zu der Art und Weise der Thätigkeit, die dem nṛisiṅha hier zugewiesen wird, nicht besonders passen: indessen so genau darf man es ja bei all dgl. Symbolen überhaupt nicht nehmen.

§. 5.

1. athaisha evâ 'kâra âptatamârtha âtmany eva nṛisiṅhe brahmaṇi vartata, esha hy evâptatama, esha hi sâkshy, esha hîçvaro, 'taḥ sarvagato, na hîdaṃ sarvam [1]), esha hi vyâptatama, idam sarvaṃ yad ayam âtmâ mâyâmâtram | 2. esha evogra esha hi vyâptatama [2]), esha eva vîra esha hi vy., esha eva mahân esha hi vy., esha eva vishṇur..., e. e. jvalann...[3]), e. e. sarvatomukha..., e. e. nṛisiṅha..., e. e. bhîshaṇa..., e. e. bhadra..., e. e. mṛityumṛityur..., e. e. namâmy..., esha evâ 'ham... | 3. âtmaiva nṛisiṅho devo brahma bhavati ya evaṃ veda, so 'kâmo niḥkâma âptakâma âtmakâmo, na tasya prâṇâ utkrâmanty atraiva samavanîyante, brahmaiva san brahmâ 'pyety |

4. athaisha evo'kâra [4]) utkṛishṭatamârtha âtmany eva nṛisiṅhe brahmaṇi vartate, tasmâd esha satyasvarûpo, na hy anyad asty [5]) ameyam anâtmaprakâçam esha hi svaprakâço 'saṅgo, 'nyan na vîkshata, âtmato nâ 'nyatra prâptir, âtmamâtraṃ hy etad utkṛishṭam | 5. esha evogra esha hy evotkṛishṭa, esha eva vîra esha hy evotkṛishṭa....

---

hörnern versehen darstellen, auch da wo der übrige Leib der eines Thieres ist (s. auf der Miniaturentafel im Verz. der Berl. S. H. das Bild zu Devîmâh. 3, 27—32).

[1]) ?? so AI., praeter id quidquam non est Anqu., es ist somit wohl s. 7, 5, nirâtmakam hinzuzufügen.

[2]) so I., îsha hy evâptatama A. (im Folgenden aber wie I.).

[3]) dieser Absatz fehlt in I.

[4]) d. i. eva ukâraḥ.

[5]) asti A.

wie 2.[1]) bis esha evâ 'ham esha hy evotkṛishṭas | 6. tasmâd âtmânam evaivaṃ jânîyâd | 7. wie 3. |

8. athaisha eva makâro mahâvibhûtyartha âtmany eva nṛisiṅhe deve pare brahmaṇi vartate, tasmâd ayam alpo[2]) 'bhinnarûpaḥ[3]) svaprakâço brahmaiva vyâptatama[4]) utkṛishṭatama, etad eva brahmâ 'pi sarvajnam mahâmâyam mahâvibhûty | 9. etad evogram[5]) etad dhi mahâvibhûty, e. e. mahad[6]) etad dhi m..... wie 2. und 5.[7]) bis etad evâ'ham etad dhi mahâvibhûti | 10. tasmâd[8]) akârokârâbhyâm imam âtmânam âptatamam utkṛishṭatamaṃ, cinmâtraṃ sarvadrashṭâraṃ sarvasâkshiṇaṃ sarvagrâsaṃ sarvapremâspadaṃ, saccidânandamâtram ekarasam, purato[9]) 'smât sarvasmât suvibhâtam anvishyâ, "ptatamam utkṛishṭatamaṃ cinmâtram mahâvibhûtiṃ saccidânandamâtram ekarasam param eva brahma makâreṇa jânîyâd | 11. wie 3.[10]) bis apyeti- | 12. 'ti ha prajâpatir uvâca || 5 || pañcamaḥ khaṇḍaḥ ||

Nochmalige überaus schwülstige Identificirung der drei Moren des oṃkâra, a, u, m, mit dem âtman, und zwar theils mit den durch die (elf resp.) zwölf Worte der nṛisiṅha-Formel markirten Eigenschaften desselben, theils mit sonstigen seine Allheit, Geistigkeit etc. zu schildern bestimmten Beiwörtern, wie sie der Vedânta-Katechismus darbietet (und wie sie in §§. 2. 6. sich in gleicher Weise vor-

---

[1]) so nach Anquetil: in AI. fehlen indessen, durch Fehler des Schreibers, die Absätze für jvalan, sarvatomukha, nṛisiṅha, in I. überdem auch die für vîra und vishṇu. [2]) ? AI., et quidquam unicum non habet Anqu.

[3]) 'bhinnaḥ svarûpaḥ I. prima m., et à τῷ âtma figura ejus separata non est. [4]) ? so I. pr. m., brahmaivâpy âptatama I. sec. m. A.

[5]) etad eva vishṇur I. (!). [6]) I., mahân A.

[7]) so Anquetil, in A. fehlt aber Alles bis auf bhadram: in I. findet sich vishṇur, jvalat, bhîshaṇam, bhadram, mṛityumṛityur, namâmy, es fehlt aber sarvatomukham und nṛisiṅha.

[8]) so A., °bhûty etasmâd I. [9]) purato bis ekarasam fehlt I.

[10]) nur daſs hier vor brahma (nach devaḥ) noch der Zusatz param eva eingefügt ist.

finden. Dazu nach Absolvirung jeder einzelnen More die Verherrlichung dessen, der also weiſs: er wird dadurch selbst zum âtman, nṛisiṅha, höchsten brahman, aller Wünsche ledig, alle Wünsche erreicht habend: seine Lebensgeister schwinden ihm nicht, sondern gehen ganz darin auf: (so, lebend schon,) selbst brahman seiend, geht er in das brahman ein. — Der Schluſssatz in 12. „so sprach Prajâpati" schlieſst sich an die Einleitungsworte von §. 1 an, und markirt somit die §§. 1–5 als einen zusammengehörigen Abschnitt.

§. 6.

1. te devâ imam âtmânaṃ jnâtum aichaṅs, tân hâ "surah pâpmâ parijagrâsa, ta aikshanta: hantainam âsuram pâpmânam parijâgrasâmeti [1]) | 2. tam evoṃkârâgravidyotaṃ turîyâturîyam [2]) âtmânam ugram anugram vîram avîram mahântam amahântam vishṇum avishṇuṃ jvalantam ajvalantam sarvatomukham as. nṛisinham an. bhîshaṇam abh. bhadram abh. mṛityumṛityum am. namâmy anamâmy aham anaham nṛisiṅhânushṭubhaiva bubudhire | 3. tebhyo hâ 'sâv âsuraḥ pâpmâ saccidânandaghanaṃ jyotir abhavat | 4. tasmâd apakvakashâyam [3]) imam evoṃkârâgravidyotam turîyâturîyam âtmânaṃ nṛisiṅhânushṭubhaiva jânîyât, tasyâ 'hâ "suraḥ [4]) pâpmâ saccidânandaghanaṃ jyotir bhavati | 5. te devâ jyotisha uttitîrshavo [5]) dvitîyâd bhayam eva paçyanta imam evoṃkârâgravidyotaṃ turîyâturîyam âtmânaṃ nṛisiṅhânushṭubhâ 'nvishya praṇavenai 'vai 'tasminn eva sthitâs | 6. tebhyas taj

---

[1]) ? conjic., als Imperat. Intensivi: jagrasâma iti A., jagrâsâma iti I.
[2]) turîyaturîyam A.
[3]) ? ayapakvaka° A. apakvaka° I. Am liebsten läse ich apaṅkaka°: in der That sind ja ṅka und kva leicht zu verwechseln.
[4]) surâ A. [5]) jyotisamutitî° A.

jyotir asya sarvasya purataḥ suvibhâtam advaitam acintyam aliṅgaṃ svaprakâçam ânandaghanaṃ çûnyam abhavad | 7. evaṃvit svaprakâçam [1]) param eva brahma bhavati | 8. te devâḥ putraishaṇâyâç ca vittaishaṇâyâç ca [2]) lokaishaṇâyâç ca sasâdhanebhyo [3]) vyutthâya, nirahaṃkârâ nirâgârâ [4]) nishparigrahâ açikhâ ayajnopavîtâ, andhâ badhirâ mugdhâḥ klîbâ mûkâ unmattâ iva parivartamânâḥ, çântâ dântâ uparatâs titikshavaḥ samâhitâ, âtmarataya âtmakrîḍâ âtmamithunâ âtmânandâḥ, praṇavam eva paramam brahmâ "tmaprakâçaṃ çûnyaṃ [5]) jânantas tatraiva parisamâptâs | 9. tasmâd devânâṃ vratam âcarann oṃkâre pare brahmaṇi paryavasito bhavet, sa âtmanaivâtmânam paramam brahma paçyati | 10. tad esha çlokaḥ:

çṛiṅge ca çṛiṅgaṃ saṃyojya siṅhaṃ çṛiṅgeshu yojayet |
çṛiṅgâbhyâṃ çṛiṅgam âbadhya trayo devâ upâsata iti || 6 ||
shashṭhaḥ khaṇḍaḥ ||

Auch das Böse ist nur eine Form des âtman und wird vermittelst der einzelnen Theile der nṛisiṅhânushṭubh und des praṇava erkannt als „finalement absorbé dans la lumière divine, où il rentre dans l'unité suprême, tombeau de la dualité" (d'Eckstein a. a. O. Nov. 1846 p. 480). — Die hier vorliegende Personifikation des Pâpman „Bösen" als eines âsura ist übrigens eine etwas auffällige Erscheinung: sie erinnert an die buddhistische Vorstellung von dem mâra, die man ihrerseits auf Entlehnung aus Persien zurückzuführen versucht hat. Es werden ja indessen auch in den Brâhmaṇa schon verschiedene Wesen als pâpman individualisirt, so der Tod (mṛityu) Çâṅkh. Br. 21, 1. Çatap.

---

[1]) ? evaṃcitsvâ° I. evaṃ viçva° A. [2]) vitt. ca fehlt I.
[3]) ? samâdh° I. [4]) nirâkârâ I. [5]) çûnye A. pr. m.

14, 4, 3, 34, ebenso vṛitra Çat. 6, 2, 2, 19. 9, 5, 2, 4. 13, 4, 1, 13, und nirṛiti Çat. 7, 2, 1, 3—6. 12—15, und auch der pâpman allein erscheint darin mehrfach personificirt als ein böses, den Creaturen nachstellendes, sie ergreifendes Wesen (s. nirastaḥ pâpmâ saha tena yaṃ dvishmaḥ Kâtyây. 2, 1, 23., pâpmâ vâva sa tân asacata Pañcav. 12, 6, 12., tam imam pâpmâ 'vidat Çatap. 12, 7, 1, 10., pâpmâ vâva sa tam agṛihṇât Pañcav. 13, 5, 23., yaḥ pâpmanâ gṛihîto bhavati Çat. 12, 7, 2, 12., pâpmânam apajighâṅsuḥ Ait. Br. 4, 4., apahatapâpman oft), so daſs, wenn etwa ja überhaupt irgend welche Beziehung zu dem Dualismus des Avesta darin vorliegen sollte, dieselbe wenigstens eine ziemlich alte sein müſste. — Eine Beziehung zu dem Hiraṇyakaçipu, welcher nach der epischen resp. Purâṇa-Legende von Vishṇu in der Gestalt des nṛisiṅha getödtet wird, liegt jedenfalls hier nicht vor, wie ja auch im Uebrigen unsere Upan. keine irgend welche Anspielung auf diese Legende enthält.

An buddhistische Anschauungen klingt jedenfalls das übrigens ja auch aus der Maitrâyaṇîyopanishad 2, 4 (als Mascul. indeſs) bekannte çûnyam in 6. 8. als Namen des brahman nahe an, wie wir denn je auch den entsprechenden, ebenso prägnant buddhistischen Ausdruck nirvâṇa in der Bhagavadgîtâ (2, 72. 5, 24—26. 6, 15) und in Gauḍapâda's âgamaçâstra (3, 47 sanirvâṇam, erklärt durch nivṛittir nirvâṇaṃ kaivalyam, saha nirvâṇena vartate) vorfinden. Beide Ausdrücke sind übrigens auch bei den Buddhisten ursprünglich wohl ebenso wenig wie hier in der rein nihilistischen Bedeutung zu fassen, die man ihnen in der Regel giebt. Das nirvâṇam wird im Dhammapada v. 114 ausdrücklich als amatam padam, der unsterbliche Ort, bezeichnet (vgl. meine Bemerk. zu Dhammap. v. 23,

Zeitschr. d. D. M. G. 14, 37), so daſs bei allem Aufhören der Individualität es denn doch auch bei den Buddhisten eben nicht das Nichts ist, in welches sich dieselbe auflöst, verweht, sondern vielmehr gerade das Unsterbliche, Ewige, Absolute [1]), in welches sie eingeht: wie wir ja ähnlich auch oben (pag. 47) in der Târakop. das Aufgehen in brahman als „Unsterblichkeit" bezeichnet gesehen haben.

1. „Diese Götter wünschten den Âtman zu erkennen. Da drohte sie der dämonische (âsura) Pâpman zu verschlingen. Sie überlegten sich: „wohlan, wir wollen ihn, den dämonischen Pâpman, zu verschlingen uns anstrengen!" — 2. Darauf erkannten sie vermittelst der (an) nṛisiṅha (gerichteten) anushṭubh den an der Spitze vom oṃkâra bestrahlten, aus vier Theilen (turîya) und doch wieder nicht aus vier Theilen (sondern theillos) bestehenden Âtman als ugra (gewaltig) und als nicht ugra, als vîra (Held) und als nicht vîra, als mahat (groſs) und als nicht m., als vishṇu und als nicht v., als jvalat (flammend) und als nicht jv., als sarvatomukha (allgegenwärtig) und als nicht s., als nṛisiṅha (Mann-Löwe) und als nicht n., als bhîshaṇa (furchtbar) und als nicht bh., als bhadra (günstig) und als nicht bh., als mṛityumṛityu (Tod des Todes) und als nicht m., als namâmi (!! dignum veneratione Anqu.) und als nicht n., als aham (ich) und als nicht aham. — 3. Da ward

[1]) çûnyam bedeutet nicht das Leere als das schlechtweg Inhaltlose, Nichtige (s. Sâṃkhyas. 1, 42. 43. 5, 79), sondern nur als das aller merklichen Attribute Entbehrende, nishprapañcaḥ Çaṃkara zu Maitrây. „affranchi de toute opposition, libre de sat et libre de l'asat, état de choses, qui rappelle le Nirvàna de la Gita, où toute vie distincte se trouve éteinte au sein de l'unité suprême, et pour ainsi dire, soufflée, comme on souffle un flambeau" d'Eckstein pag. 481. Vgl. Obry's gehaltvolle Schrift: du Nirvâna Bouddhique Paris 1863.

für sie [1]) jener dämonische Pâpman zu rein wesenhaftem, geistigem, wonneseligem Licht. — 4. Drum strebe man vermittelst der nṛisiṅha-anushṭubh diesen Schmutz-und-Sündelosen [2]), an der Spitze vom oṃkâra bestrahlten, turîya und nicht turîya seienden âtman zu erkennen: dem (der so weifs) wird der dämonische Pâpman zu rein wesenhaftem, geistigem, wonneseligem Licht. — 5. Jene Götter aber wünschten auch aus diesem Licht herauszukommen, da sie vor dem Zweiten (vor der Dualität) Scheu empfanden. Vermittelst der nṛisiṅha-anushṭubh jenen an der Spitze vom oṃkâra bestrahlten turîya und aturîya seienden âtman gesucht habend, blieben sie mittelst des praṇava (om) eben bei ihm allein stehen. — 6. Da ward ihnen jenes Licht zu dem vor diesem All (seienden,) herrlich strahlenden, zweitlosen, undenkbaren, Attributlosen, von selbst leuchtenden, wonneseligen Leeren (Absoluten, çûnyam). — 7. Wer also weifs, wird (dadurch selbst) zu dem von selbst leuchtenden, höchsten brahman. — 8. Jene Götter aber, aus dem Verlangen [3]) nach Söhnen, nach Reichthum, nach den Welten und aus den Hülfsmitteln dazu [4]) sich erhebend, ohne Ichgefühl, ohne Behausung, ohne Weib, ohne Haarlocke [5]), ohne heilige Schnur, nach Art von Blinden, Tauben, Be-

---

[1]) in Folge dieser Zusammenfassung jener Attribute des âtman sammt ihren Gegensätzen, als beide im âtman selbst aufgehend.

[2]) ich übersetze als ob apañkakashâyam dastünde. Anqu. cor cuiusvis, quod, a non visu purus non factus sit, et a concupiscentia et cupiditate et appetitu carnali procul is manserit. Vgl. mṛiditakashâya Chândogyop. 7, 26, 2, kashâyapakti Çaṃkara zu Vedântas. p. 1009.

[3]) Reminiscenz aus Çatap. Br. 14, 6, 4, 1. 7, 2, 26, woselbst statt der Götter die brâhmaṇa genannt sind, die man natürlich auch hier — wie der Verlauf zur Genüge zeigt — darunter zu verstehen hat, nicht die Sinne, wie Anqu. will: vgl. d'Eckstein a. a. O. p. 487.

[4]) ? et e causis quibus hae volitiones simul proveniunt Anqu., man sollte sasâdhanâbhyaḥ als gemeinschaftliche Apposition für die drei eshaṇâ erwarten.

[5]) s. diese Stud. 2, 174. 78., et τὸ kakl rasit Anqu.

thörten, Eunuchen, Stummen, Wahnwitzigen [1]) umherwandelnd, besänftigt, gezähmt, beruhigt, geduldig, gesammelt, am âtman sich erfreuend, mit dem âtman spielend, mit dem âtman sich paarend, im âtman wonnig, den praṇava als das höchste brahman, als das von selbst leuchtende Leere (Absolute) erkennend, darin eben vollständig aufgingen. — 9. Darum, wer dies Gelübde der Götter übt, der geht auf in dem oṃkâra, dem höchsten brahman: er erschaut durch (seinen eignen) âtman den (allgemeinen) âtman, das höchste brahman. — 10. Dies sagt folgender çloka:

Das Horn verflechtend mit dem Horn, an den Hörnern den Leu'n man pack! | Mit dem Hornpaar das Horn bindend, die drei Götter zu Ruhe komm'n." ||

Dies letzte Räthsel möge uns Anqu.'s Erklärung (p. 792) erläutern [2]): Djiw âtma cum duobus cornibus, pram âtma sine cornu: haec tria, scilicet particulare cum universali, unum efficere jubetur. Mystica τοῦ Nersingheh et trium agentium Brahm, Beshn, Roudr expositio. Seine dem entsprechende Uebersetzung des ersten pâda durch „cornua cum sine cornu unum ut effecit" setzt übrigens eine andere Lesart, etwa çriṅge (Dual) açriṅgaṃ saṃyojya voraus. — upâsate ist nach ihm in der prägnanten Bedeutung: sine volitione fiant, quietem sumunt, e medio tolluntur zu fassen, als ob udâsate dastünde.

§. 7.

1. devâ ha vai prajâpatim abruvan: bhûya eva no bhagavân [3]) vijnâpayatv iti, tathety | 2. *a*jatvât *a*jaratvâd [4])

---

[1]) s. Jâbâlopanishad in diesen Stud. 2, 77.

[2]) Im Namen nṛisiṅha liegt nach seiner Angabe (p. 434) bereits die Identität der beiden Formen des âtman ausgedrückt, nṛi nämlich bedeutet den jîvâtman, siṅha den paramâtman. [3]) bhagavân AI. [4]) fehlt A.

*a*maratvâd [1]) *a*mṛitatvâd *a*bhayatvâd *a*çokatvâd *a*mohatvâd *a*naçanâyatvâd *a*pipâsatvâd [2]) *a*dvaitatvâc câ 'kâreṇemam âtmânam anvishyo, 'tkṛishṭatvâd [3]) *u*tpâdakatvâd *u*tpravishṭatvâd [4]) *u*tthâpayitṛitvâd *u*ddrashṭṛitvâd *u*tkartṛitvâd *u*tpathacârikatvâd [5]) *u*dbhâsakatvâd [6]) *u*dbhrântakatvâd [7]) *u*ttîrṇavikṛitatvâc cokâreṇa paramaṃ siṅham anvishyâ, 'kâram imam âtmânam ukârapûrvârdham âkṛishya siṅhîkṛityo, 'ttarârdhena taṃ siṅham âkṛishya *m*ahattvân *m*ahastvân [8]) *m*ânatvân *m*uktatvân *m*ahâdevatvân *m*aheçvaratvân *m*ahâsattvân *m*ahâcittvân *m*ahânandatvân *m*ahâprabhutvâc ca makârârdhenâ 'nenâ [9]) "tmanaikîkuryâd | 3. açarîro nirindriyo 'prâṇo 'tamâḥ saccidânandamâtraḥ sa svarâḍ bhavati ya evaṃ veda |

4. kas tvam ity, aham iti hovâcai, 'vam evedaṃ sarvam, asmâd aham iti sarvâbhidhânam | 5. tasyâ "dir ayam *a*kâraḥ sa eva bhavati [10]), sarvaṃ hy evâ 'yam [11]) âtmâ, 'yaṃ hi [12]) sarvântaro [13]), na hîdaṃ sarvaṃ nirâtmakam [14]), âtmaivedaṃ sarvaṃ, tasmât sarvâtmakenâ 'kâreṇa sarvâtmakam âtmânam anviched | 6. brahmaivedaṃ sarvaṃ sac-cid-ânandarûpam [15]), saccidânandarûpam idaṃ sarvaṃ, sad dhîdaṃ sarvaṃ, tat [16]) sad iti, cid dhîdaṃ sarvaṃ, kâçate prakâçate [17]) ceti | 7. kiṃ sad itî, 'dam idaṃ ne 'ty anubhûtir iti, kai 'she 'tî, 'yam [18]) iyaṃ nety avacane-

---

[1]) fehlt I. [2]) apipâsâtvâd AI. [3]) shyodatkṛi° A.
[4]) tvât pravi° I. [5]) °câritvâd I.
[6]) ? udgrâsa° I. uddhâsa° A. [7]) °bhrântatvâd I.
[8]) mahastvân mahattvân mahatvâm I.
[9]) ? so I., makârârdhenâ 'rthenâ A.
[10]) ? vergl. 8., bhavati fehlt I., sa eva bhava A., „ist derselbe" wie vorhin exponirte, et expositio eius memorata facta quod forma τοῦ âtma est, venit et nomen omnis fit. [11]) hy ayam A. [12]) hi fehlt I.
[13]) °taraṃ I., vgl. Çatap. 14, 6, 4, 1. 5, 1.
[14]) quidquam non est quod in eo âtma non sit Anqu., s. 5, 1.
[15]) °svarûpam I. [16]) sat A. [17]) ca kâsate kâçate I.
[18]) kaishîkeyam I.

nai 'vâ 'nubhavann uvâcai, 'vam eva cid-ânandâv[1]) apy avacanenai 'vâ 'nubhavann uvâca, sarvam anyad api, sa parama ânandas | 8. tasya brahmaṇo nâma brahmeti, tasyâ 'ntyo 'yam *m*akâraḥ sa eva bhavati, tasmân *m*akâreṇa paramam brahmâ 'vichet, kim idam evam ity, om[2]) ity evâ "hâ 'vicikitsann | 9. açarîro wie 3. |

10. brahma vâ idaṃ sarvam amṛitatvâd[3]) ugratvâd vîratvân mahattvâd vishṇutvâj jvalattvât sarvatomukhatvân nṛisiṅhatvâd bhîshaṇatvâd bhadratvân mṛityumṛityutvân namâmitvâd ahaṃtvâd iti, satataṃ hy etad brahmogratvâd vîratvân "ahaṃtvâd[4]) iti | 11. tasmâd *a*kâreṇa paramam brahmâ 'nvishya *m*akâreṇa mana-âdyavitâram[5]) mana-âdisâkshiṇam anvichet | 12. sa yadaitat sarvam upekshate tadaitat sarvam asmin praviçati, sa yadâ prabudhyate tadaitat sarvam asmâd evottishṭhati | 13. sa etat sarvaṃ nirûhya pratyûhya sampîḍya saṃjvâlya[6]) sambhakshya svâtmânam eshâṃ dadâty, atyugro 'tivîro 'timahân ativishṇur atijvalann atisarvatomukho 'tinṛisiṅho 'tibhîshaṇo 'tibhadro 'timṛityumṛityur atinamâmy atyaham bhûtvâ sve mahimni sadâ[7]) samâsate[8]) | 14. tasmâd enam *a*kârârthena[9]) pareṇa brahmaṇaikîkuryâd *u*kâreṇâ 'vicikitsann | 15. açarîro wie 3. 9. | 16. tad esha çlokaḥ:

---

1) °daṃ I.

2) ?? evam ity u A., evam ṛityu I. Aber Anqu.'s Uebersetzung führt auf die Lesart evam ity om hin: „ist dies so"? so (fragen die Götter) „om (ja!)" so nur sprach er (Prajâpati) ohne Bedenken. Tum Pradjapat dixit: tempore quo ab aliquo aliquid petunt, quod hoc hoc modo est? si ei illa res certa cognita sit, in responsum dicit, quod Oum: id est, verum et justum est. 3) so I., asṛijatvâd A.

4) in I. ausführlich aufgeführt, in A. dagegen steht: vîratvân mahattvât punaḥ(!) ahaṃtvâd.

5) d. i. mana-âdi-avitâram (Accus. von avitar). A. hat °âghavi°.

6) saṃjv. fehlt I. 7) so I., sapadâ A.

8) √âs nach der ersten Klasse. 9) ekârthena I.

çṛiñgam çṛiñgârdham âkṛishya çṛiñgeṇâ 'nena yojayet |
çṛiñgam enam parc çṛiñge tam anenâ 'pi yojayed iti || 7 ||
saptamaḥ khaṇḍaḥ ||

Dieser §. zerfällt in drei Abschnitte, die je von einander durch einen gleichlautenden Schlufssatz (3. 9. 15.), der die Verheifsungen für den der betreffenden Lehren Kundigen enthält (er wird „ledig des Leibes, der Sinne, des Hauches, der Finsternifs, rein aus Wesenheit, Geistigkeit, Wonne bestehend, von eignem Lichte strahlend"), geschieden sind. Die beiden ersten Abschnitte (1. 2. und 4—8.) erscheinen als ein erneuter Dialog zwischen prajâpati und den ihn um Belehrung bittenden Göttern, und zwar führt der erste derselben (2.) allerlei mit *a*, *u*, *m* beginnende Eigenschaften des âtman auf, um damit die entsprechenden drei Moren des mit dem âtman identischen oṃkâra zu verherrlichen. Der zweite Abschnitt (4—8.) handelt von den Wörtern aham (Ich) und brahman (Allgeist), deren (je doppeltes) *a* und resp. *m* dieselben Eigenschaften, wie die gleichen eben besprochenen Moren des oṃkâra repräsentiren, somit zu dem Suchen des allseelischen âtman, resp. des höchsten brahman geeignet sind. Die drei hauptsächlichsten Eigenschaften des brahman, Wesenheit, Geistigkeit, Wonneseligkeit werden dabei (in 7.) in folgender höchst eigenthümlicher Weise erörtert [1]):

7. „Was ist das Wesenhafte"? so (frugen die Götter). „Die Erkenntnifs (Wahrnehmung), dafs dies (ist), dies nicht ist [2])". — „Wie aber ist diese (Erkenntnifs)"? „dies (ist

---

[1]) kurios ist auch was d'Eckstein a. a. O. pag. 570—74 hieraus gemacht hat.

[2]) intellectus quod in eo hoc et illud non sit.

sie), dies (ist sie) nicht", so durch Nichtsagen allein sie darstellend sagte er[1]) sie (ihnen). — Ganz ebenso sagte er ihnen auch die Geistigkeit und die Wonneseligkeit, durch Nichtsagen allein sie darstellend. Ebenso auch alles Andere. Dies ist die höchste Wonne."

Nun, das nennt man wenigstens sich billig abfinden! Ganz die gleiche Erklärungsweise finden wir im zwölften Verse[2]) des dem Çaṃkara zugeschriebenen Dakshiṇâmûrtistotra (Chambers 794 p, 1) wieder: citraṃ vaṭataror mûle vṛiddhâḥ çishyâ, gurur yuvâ | guros tu maunaṃ vyâkhyânaṃ çishyâs tu chinnasaṃçayâḥ ||, was bei Ballantyne (the first three chapters of Genesis, Benares 1860 p. LXVI) durch: „the masters explanation was his silence, and the doubts of the pupils were removed" übersetzt ist.

Der dritte Abschnitt (10—14.) handelt von der Einheit des aham und des brahman und greift resp. wieder auf die (elf resp.) zwölf Wörter der nṛisiñha-Formel zurück, dieselben zunächst (in 10.) als ebenso viele Eigenschaften des brahman bezeichnend. — 11. „Wenn man nun — heifst es dann weiter — mit dem *a* (von aham) das höchste brahman gesucht hat, strebe man sodann mit dem *m* (von brahman) den Schützer und Zeugen des manas und der übrigen Sinne (den aham) zu finden. — 12. Wenn derselbe auf dieses All nicht achtet[3]), geht dasselbe in ihn ein:

---

[1]) Pradjapat, ut oculum texit, silens factus et responsum non dedit, id est, τὸ vadj dan status est, qui dici non potest.

[2]) derselbe ist übrigens wohl nur eine sekundäre Zuthat, da er in einem andern Metrum abgefafst ist, und in Râmatîrtha's Commentar (Chambers 175) nicht erklärt wird. Auch die Bombayer Ausgabe des stotra kennt ihn nicht (hat nur 10 Verse).

[3]) √ iksh + upa in der Bedeutung: übersehen, tempore quo hic âtma versus hunc mundum tendens non fiat.

wenn er erwacht, geht es aus ihm hervor [1]). — 13. (Darauf) nachdem er dieses All herausgezogen, dränge er es wieder zurück, presse es zusammen, zünde es an, verzehre es und gebe (darauf wieder) sich selbst ihnen [2]) hin. Ueber alle die in der nṛisiṅha-Formel aufgeführten Eigenschaften erhaben seiend, ruht er beständig in seiner eignen Majestät. — 14. Darum vereinige er ihn (den âtman?) mittelst des a (des omkâra) mit dem höchsten brahman, mittelst des u über alle Zweifel erhoben."

Den Schlufs macht ein mystisches Spiel, nach Art des den vorigen §. beschliefsenden Verses, in welchem die drei Moren des oṃkâra als Hörner bezeichnet, und ihre gegenseitige Verflechtung geschildert ist: cornu (*a*) versus latus dimidiati cornu (*mim*) ut attraxit (homo), cum hoc cornu unum efficiat: et hoc cornu, quod cum cornu alio (*vau* d. i. *u*) unum efficiat et illud cornu (*a*) cum hoc cornu (vau, = *u*) unum faciat: dazu die Note (pag. 794) cui quidem junctioni, propria cui libet litterae virtus communicatur: unde Brahm ipse, Ens supremum exsurgit.

§. 8.

1. atha turîyeṇo | 2. 'taç [3]) ca protaç ca hy ayam âtmâ siṅho [4]), 'sminn idaṃ hi sarvam, ayaṃ hi sarvâtmâ, 'yaṃ hi sarvam evo 'to [5]), 'dvayo hy ayam âtmai 'ka [6])

---

[1]) d. i. doch wohl: das Wachen des âtman, der Allseele, bedingt die Existenz des Alls: sobald er schläft, unthätig ist, ruht das All unentwickelt in seinem Schoofse: s. Manu 1, 52 ff., vgl. unten 9, 9.

[2]) woher der Plural? offenbar ist das All gemeint. Es handelt sich hier wohl eben um die in steter Folge sich wiederholenden Weltzerstörungen und Weltschöpfungen, s. oben 2, 9. 3, 5: et usque ad tempus quod vult ut servatum fecit, post tempus praedeterminatum hoc omne ut surgere fecit, et omnes actiones cessare fecit et omne in invicem allisit et urere fecit et omne ut comedit, se ipsum his immiscet. [3]) d. i. °ṇa otaç.

[4]) leo quod omne deorsum fert.

[5]) d. i. eva oto, et quidquid existit, omne is est, et stamen subtemen omnis is est. [6]) âtmâ eka A., âtmaikalya I.

evâ 'vikalpo, na hi vastu sad [1]), ayam hy ota eva sadghano 'yaṃ cidghana ânandaghana ekaraso [2]) 'vyavahâryaḥ kena canâ 'dvitîya | 3. otaç ca protaç caisha oṃkâra, evaṃ naivam iti prishṭa om ity evâ [3]) "ha, vâg vâ oṃkâro, vâg evedaṃ sarvam, na hy açabdam ive 'hâ 'sti | 4. cinmayo hy ayam oṃkâraç cinmayam idaṃ sarvam | 5. tasmât [4]) parameçvara evai 'kam eva tad bhavaty, etad [5]) amṛitam abhayam etad brahmâ, 'bhayaṃ vai brahmâ, 'bhayaṃ hi vai brahma bhavati ya evaṃ vedeti rahasyam |

6. anujnâtâ hy ayam âtmai, 'sha hy [6]) asya sarvasya svâtmânam anujânâti, na hî 'daṃ sarvaṃ svata âtmavan [7]), na hy ayam oto nâ 'nujnâtâ 'saṅgatvâd [8]) avikâritvâd asattvâd | 7. anujnâtâ hy ayam oṃkâra, om iti hy anujânâti, vâg vâ oṃkâro vâg evedaṃ sarvam anujânâti | 8. cinmayo hy ayaṃ oṃkâraç, cid 'dhî 'daṃ sarvaṃ nirâtmakam âtmasât karoti [9]) | 9. wie 5. |

10. anujnaikaraso hy ayam âtmâ, prajnânaghana

---

[1]) vas tud I., Anqu. hic omnis mundus, quod visus fiat, existentiam non habet. Das Seiende ist nicht wirklich, wesenhaft (vastu, sondern nur eine Form des âtman).

[2]) omni loco uno modo (unius naturae, aequalis), Anqu. p. 440.

[3]) tempore quo ab aliquo aliquid petunt, quod, hoc modo existit? si (hoc modo) existit, is in responsum, Oum dicit: et si petit, quod, hoc modo non est? si non est, etiam is in responsum ejus, Oum dicit. — Om ist ja ursprünglich nichts weiter als die Bejahungs- und Bekräftigungs-Interjektion âm, s. diese Stud. 2, 188.

[4]) quapropter omnis mundus cum domino magno mundi unum fiat: tempore quo mundus cum d. m. m. unum fit, illo tempore sine cessatione et sine timore est.

[5]) atad A., etad bis bhavati fehlt hier in I., steht aber daselbst in 9. und 18. [6]) âtmâ e hy A., âtmâ esha hy I.

[7]) sarvam âtmavan I., haec omnia animantia a se ipsis vitam non habent.

[8]) oto nujnâsaṃga° I., oto nânujnânâsaṃ° A., „und doch ist er eigentlich weder ota noch anujnâtar", propterea quod is cum aliqua re se non immiscet: quandoquidem ei τὸ mutatum (esse) non est, et secundum non habet, se ipsum cui det?

[9]) et hic mundus, quod scientiam et animam non habet, ille âtmaï quod forma scientiae est hunc mundum ingreditur et scientiam dat.

evâ 'yam asmât [1]) sarvasmât purataḥ suvibhâto, 'taç [2]) cidghana eva, na hy ayam oto nâ 'nujnâtâ, ''tmâ [3]) hîdaṃ sarvaṃ sad [4]) evâ | 11. 'nujnaikaraso hy ayam oṃkâra, om iti hy evâ 'nujânâti, vâg vâ oṃkâro, vâg eva hy anujânâti [5]) | 12. cinmayo hy ayam oṃkâraç, cid eva hy anujnâ [6]) | 13. wie 5. |

14. avikalpo hy ayam âtmâ 'dvitîyatvâd | 15. avikalpo hy ayam oṃkâro 'dvitîyatvâd eva, cinmayo hy ayam oṃkâras | 16. tasmât parameçvara evaikam eva tad bhavaty [7]), avikalpo nâ 'vikalpo [8]) 'pi, nâ 'tra kâcana bhidâ 'sti, nai 'vâ 'tra kâcana bhidâ 'sty, atra bhidâm iva manyamânaḥ çatadhâ sahasradhâ vâ [9]) bhinno mrityor mrityum âpnoti | 17. tad etad advayaṃ svaprakâçam mahânandam âtmai 'vai, 'tad amṛitam abhayam etad brahmâ, 'bhayaṃ vai wie 5. || 8 || ashṭamaḥ khaṇḍaḥ ||

Dies Capitel enthält in vier Abschnitten eine Darstellung der oben in 2, 8—12 (s. 9, 33) der vierten More des oṃkâra zugetheilten Eigenschaften: ota eingewebt (in das All als stamen subtemen), anujnâtar einwilligend, d. i. sich dem All hingebend donum faciens se ipsum, anujnaikarasa allein aus Bejahung (? Erkenntniſs) bestehend forma scientiae et unius modi, avikalpa ohne Wechsel [7]). Und zwar werden dieselben hier als in gleicher Weise, wenn auch nur scheinbar, dem âtman zukommend, resp. in Ver-

---

[1]) yaṃ hy asmât I. [2]) na kaç I. [3]) âtmâ I., tmyam A.

[4]) so I., sarvam asad A., et a τῷ filum esse immunis est et a τῷ donum facere se ipsum, ex ipso hoc respectu quod in hoc gradu quidquid est et praeter τὸν âtma res alia existens non est.

[5]) jatuhyânâti I.

[6]) et Oum forma scientiae est, et τὸ approbatum facere quamlibet rem etiam e scientia est. [7]) çvaraṇavekam eva tad bhavaty I.

[8]) nâvikalpo fehlt I., et in hoc gradu âtmâ ullum vinculum non habet et causam vinculi non habet. [9]) fehlt A.

bindung mit dessen Einheit, Zweitlosigkeit, Allheit erörtert, und dadurch die Einheit Beider, des oṃkâra (resp. der damit wieder, wie mit dem All, identischen vâc) und des âtman erhärtet. — Jeder Abschnitt schliefst mit der gleichlautenden, nur das letzte Mal noch weiter ausgeführten [1]) Verheifsung, dafs der, der also wisse, dadurch eo ipso die Einheit mit dem ewigen, aller Furcht entrückten brahman erreiche: und wird resp. die betreffende Lehre je am Ende stets als rahasyam, Geheimnifs (secretum maxime tegendum) bezeichnet. — Da d'Eckstein's Analyse a. a. O. p. 576 den Inhalt im Wesentlichen richtig darstellt, so möge sie hier ihre Stelle finden. „Le Verbe (om nämlich) est ce fil qui a composé la trame de l'univers. Il est la grande affirmation des êtres, le Oui de l'univers [2])…. Le Verbe est le principe de la parole; tout est parole, car tout a nom… Le monde est par lui-même inanimé; mais le créateur se communique à l'univers en sa qualité d'ordonnateur systématique et scientifique, d'anujnâtṛi; le Verbe qui lui est identique, révélant cette qualité, vivifie ainsi le monde. Il est la science substantielle, il est l'anujnâ; il est aussi la félicité, la suprême joie de l'univers; il est celui en lequel le monde se spiritualise; il réside sous la forme de l'inévolu ou de l'avikalpa dans l'unité du systéme de l'univers."

§. 9.

1. devâ ha vai prajâpatim abruvann: imam eva no [3]) bhagavann oṃkâram âtmânam upadiçeti, tathe 'ty | 2.

---

[1]) dieselbe ist nämlich daselbst zugleich auch mit einer Drohung gegen den verbunden, welcher nicht die absolute Einheit des oṃkâra und des âtman erkennt: „100fach, 1000fach gespalten verfällt er dem Tod des Todes" d. i. wiederholtem Todesschrecken.

[2]) „Ausdruck der ewigen Position" Ac. Vorles. p. 152.

[3]) so IE., imam evo A.

upadrashṭâ 'numantaisha âtmâ siṅhaç cidrûpa evâ, 'vikâro hy upalabdhâ sarvatra, na hy asti [1]) dvaitasiddhir, âtmaiva siddho 'dvitîyo, mâyayâ hy anyad iva, sa vâ esha âtmâ para evai, 'sha eva [2]) sarvaṃ, tathâ hi prâjnaiḥ sai 'shâ 'vidyâ jagat sarvam, âtmâ paramâtmaiva, svaprakâço 'py, avijnânatvâj [3]), jânann eva hy atra na vijânâty anubhûter | 3. mâyâ ca tamorûpâ [4]) 'nubhûtes, tad etaj jaḍam mohâtmakam anantaṃ tucham idaṃ rûpam, asyâ 'sya vyañjikâ nityanivṛittâ [5]), 'pi mûḍhair [6]) âtmaiva [7]) dṛishṭâ [8]), 'sya [9]) sattvam asattvaṃ ca darçayati siddhatvâ-'siddhatvâbhyâṃ svatantrâ-'svatantratvena | 4. sai 'shâ vaṭavîjasâmânyâd anekavaṭaçaktir [10]) ekaiva, tad yathâ vaṭavîjasâmânyam [11]) ekam anekân [12]) svâ-'vyatiriktân vaṭân svavîjân [13]) utpâdya tatra-tatra pûrṇaṃ saṃtishṭhaty, evam evaishâ mâyâ svâ-'vyatiriktâni paripûrṇâni kshetrâṇi darçayitvâ jîveçâv âbhâsena karoti, mâyâ câ 'vidyâ ca svayam eva bhavati [14]) | 5. sai 'shâ citrâ [15]) sudṛiḍhâ bahvaṅkurâ svayaṃ guṇabhinnâ 'ṅkureshv api guṇabhinnâ [16]) sarvatra brahma-vishṇu-çivarûpiṇî [17]) caitanyadîptâ | 6. tasmâd âtmana eva traividhyaṃ sarvatra yonitvam apy, abhimantâ jîvo niyante 'çvaraḥ sarvâhammânî [18]) hiraṇyagarbhas trirûpa [19]) îçvaravad vyaktacaitanyaḥ | 7. sarvago hy esha [20]) îçvaraḥ kriyâjnânâtmâ sarvaṃ sarvamayaṃ, sarve jîvâḥ sarvamayâḥ [21]) sarvâva-

---

[1]) so A., nâsti I. [2]) ?? °shaiva I., °shaivai A.
[3]) avishayajnâ° I. [4]) tâmâmûpâ I. [5]) ttyâ I.
[6]) rûḍhair I. [7]) âtmaivam A. [8]) dṛishṭvâ I. [9]) syâ A.
[10]) ? bijamânyavad aneka° A., vîjasâmânyam eka° I.
[11]) so AI.: es ist wohl blos °vîjam zu lesen? [12]) anekât AI.
[13]) °ktâd vaṭât svabî° A. [14]) karoti I. [15]) 'vidyâ I.
[16]) °resvashi guṇâbhinnâ I. [17]) çiva bis jîvo ni[yantâ fehlt I.
[18]) sarvârhaṃ° I. [19]) °rbhaḥ svarûpa I.
[20]) hy esha bis virâjaṃde[vatâḥ fehlt I.
[21]) Anquetil's Uebersetzung (p. 447) ist hier sehr diffus, und enthält u. A. einen Vergleich des âtman und der jîvâs mit dem Meer und dessen undae.

sthâsu tathâ 'py alpâḥ | 8. sa vâ esha [1]) bhûtânî 'ndriyâṇi virâjaṃ devatâḥ [2]) koçâṅç ca sṛishṭvâ praviçyâ [3]) 'mûḍho mûḍha iva vyavaharann âste mâyayaiva | 9. tasmâd advaya evâ 'yam **âtmâ** sanmâtro nityaḥ çuddho **buddhaḥ** satyo mukto nirañjano vibhur [4]) advaya [5]) ânandaḥ [6]) paraḥ pratyag-ekarasaḥ pramâṇair etair avagataḥ | 10. sattâmâtraṃ [7]) hîdaṃ sarvaṃ sad eva [8]), purastâtsiddhaṃ hi **brahma** [9]), na hy atra kiṃcanâ 'nubhûyate, nâ 'vidyâ 'nubhavâ, ''tmani [10]) svaprakâçe sarvasâkshiṇy avikriye 'dvaye paçyate 'hâ 'pi sanmâtram, asad anyat, satyaṃ hîttham purastâd ayoni svâtmastham ânandacidghanaṃ [11]), siddhaṃ hy asiddhaṃ, tad **vishṇur îçâno brahmâ**, 'nyad api sarvaṃ, sarvagaṃ sarvam | 11. ata eva çuddho 'bâhyasvarûpo [12]) **buddhaḥ** sukhasvarûpa [13]) **âtmâ**, na hy etan nirâtmakam api câ 'sty, ''tmâ [14]) purato hi siddho, na hîdaṃ sarvaṃ kadâcid, âtmâ hi svamahimastho [15]) nirapeksha eka eva sâkshî svaprakâçaḥ | 12. kiṃ tan nityam âtmâ [16])?, 'tra hy eva na vicikitsyam, etad dhîdaṃ sarvaṃ sâdhayati, drashṭâ drashṭuḥ sâkshy avikriyaḥ siddho niravadyo, bâhyântaravîkshaṇât suvispashṭas, tamasaḥ purastâd bhûta | 13. esha [17]) dṛishṭo 'dṛishṭo veti, dṛishṭo 'vyavahâryo 'py alpo nâ 'lpaḥ sâkshy aviçesho 'nanyo [18]) 'sukhaduḥkho 'dvayaḥ paramâtmâ sarvajno 'nanto 'bhinno 'dvayaḥ [19]) sarvadâ saṃvittir mâyayâ

---

[1]) so Mahîdhara zu Vs. 31, 5 (âtharvaṇottaratâpanîye), und Anqu. — sarvâṇye A., was auf sarvâṇy eva führt. [2]) virâjan de° A.

[3]) Mahîdhara hat statt praviçyâ bis mâyayaiva blos: 'tra pravishṭa iva viharati [4]) viraṃjano prabhur I. [5]) zum zweiten Male!

[6]) âtmânandaḥ A. [7]) satvâmâtrâ I. [8]) sate I.

[9]) bra A. (ohne hma). [10]) tmani bis asad anya[t fehlt I.

[11]) âdâyacidyṛita I. [12]) °svadhaḥ rûpo I.

[13]) sukharûpa I., sukharŭpasvarûpa A.

[14]) ?? avinyânâtmâ A., apijâtmâ I.

[15]) svayamahimnastho I., svamahimnastho A.

[16]) ? so I., âtmano A., nitya hy ayam âtmâ E.

[17]) nämlich bhûtaḥ esha. AI. haben bhûtaisha. [18]) so I., nânyo AE.

[19]) zum zweiten Male!

saṃvittiḥ[1]) svaprakâço | 14. yûyam eva dṛishṭaḥ, kim advayena?, dvitîyam eva na, yûyam eva[2]) | 15. brûhy eva bhagavann iti te devâ ûcur, yûyam eva, dṛiçyate cen nâ ”tmajno[3]), 'sañgo hy ayam âtmâ 'to yûyam eva svaprakâçâ[4]), idaṃ hi sat-saṃvinmayatvâd[5]) yûyam eva | 16.[6]) neti hocur, hantâ 'sañgâ vayam[7]) iti hocuḥ, katham paçyantîti[8]) hovâca, na[9]) vayaṃ[10]) vidma iti hocus, tato yûyam eva svaprakâçâ[11]) iti hovâca, yac ca sat-saṃvinmayâ[12]), etau hi purastât suvibhâtam avyavahâryam evâ 'dvayam | 17. jnâto va esha[13])?, jnâto viditâviditât para iti hocuḥ | 18. sa hovâca, tad vâ etad brahmâ 'dvayam bṛihattvân, nityaṃ çuddham buddham[14]) muktaṃ satyaṃ sûkshmam paripûrṇam advayaṃ[15]) sadânandaṃ cinmâtram âtmaivâ 'vyavahâryaṃ kena cana | 19. tad etad âtmânam om ity apaçyantaḥ paçyata, tad etat satyam, âtmâ brahmaiva[16]), brahmâtmaivâ[17]), 'tra hy eva na vicikitsyam ity | 20. oṃ satyaṃ tad etat paṇḍitâ eva[18]) paçyanty, etad dhy açabdam[19]) asparçam arûpam arasam agandham avaktavyam[20]) anâdâtavyam agantavyam avisarjayitavyam anânandayita-

---

[1]) ? A. hat blos: sarvadâ saṃvitat: I. hat: sarvadâ saṃvitti mâyayâ sâ saṃvitti, und E. giebt: sarvadâ saṃvittir mâyayânâṃ(!) saṃvittiḥ. Anqu. semper figura scientiae est, et etiam sic lumen est. quod, à τῷ maïa lumen eius absconditum non fiat.

[2]) in I. wird hier: dṛishṭaḥ? kiṃ adv. dv. eva nochmals aufgeführt.

[3]) ?? nâtmajnâ I., nâtmajnâra E. [4]) °kâçâ AI. Anqu., °kâçă E.

[5]) ? so A., saṃcinma° I., san-tchin-mayatvât, hi E.

[6]) Vgl. die lange Exposition, die d'Eckstein (Dec. 1836 p. 583—5. Juill. 1837 p. 28—31) aus diesen paar Worten entnommen hat.

[7]) hantâsangâvam E. [8]) so AE., paçyatîti I. [9]) na fehlt I.

[10]) vayo E. [11]) kâça A.

[12]) ? conjicio, na ca sat saṃvinmayâ A., na ca saṃcimayâ I., ha vâ satsantchinmayâ E. [13]) ?? vaisha AI., vaishye E.

[14]) nityam nochmals nach buddham in A. [15]) zum zweiten Male!

[16]) tmâ brahmaiva fehlt I.

[17]) so EI., A. hat blos nochmals brahmaivâ.

[18]) so E., evam A., esha I. [19]) paçyante tachadvyaçabdaṃ I.

[20]) avyakt° I.

vyam [1]), amantavyam aboddhavyam anahaṃkartavyam acetayitavyam, aprâṇayitavyam [2]) anapânayitavyam avyânayitavyam anudânayitavyam asamânayitavyam, anindriyam [3]) avishayam akaraṇaṃ alakshaṇam [4]) asañgam aguṇam avikriyam avyapadeçyam, asattvam arajaskam atamaskam, amâyam apy, aupanishadam eva, suvibhâtaṃ sakṛidvibhâtam purato 'smât sarvasmât suvibhâtam advayam [5]), paçyatâ, 'haṃ saḥ so 'ham iti | 21. sa hovâca: kim esha dṛishṭo 'dṛishṭo veti?, dṛishṭo viditâviditât para iti hocuḥ | 22. kvaisha [6])?, katham iti te [7]) hocuḥ | 23. kiṃ tena?, na kiṃcaneti hocur [8]) | 24. yûyam âçcaryarûpâ iti, na cety | 25. âho: 'm [9]) ity anujânîdhvam, brûtainam iti | 26. jnâto?, jnâtaç ceti hocur, na caivam iti [10]) | 27. brûtai 'vai 'nam [11]) âtmasiddham iti hovâca | 28. paçyâma eva bhagavan, na ca vayam paçyâmo, naiva vayaṃ vaktuṃ çaknumo, namas te bhagavan prasîdeti hocur | 29. [12]) na bhetavyam pṛichateti hovâca | 30. saishâ [13]) 'nujnety, esha evâtmeti hovâca | 31. te hocur namas tubhyaṃ vayaṃ ta itî | 32. 'ti ha prajâpatir devân anuçaçâsâ 'nuçaçâseti | 33. tad esha çlokaḥ:

---

[1]) dies Wort fehlt in A.

[2]) dies Wort und die folgenden vier Wörter fehlen in A.

[3]) atîndriyam I. [4]) ? akarṇam al° I., akaraṇapral° A.

[5]) So AI., d'Eckstein dagegen (1837 Juillet p. 36) hat: adjapam und fafst die folgenden Worte als paçyatâṃ haṃsa(ḥ): „le cygne est contemplé dans la prière involontaire et à peine audible". Aehnlich Anquetil pag. 452: illud lumen vos, in τῷ hens etiam, quod adjpa nomen habet — id est in τῷ respirare omnia animantia sine libertate (naturaliter) fluens est (cursum habent, vivunt) — .... videatis. Ein Wortspiel mit hañsa ist offenbar auch im Texte bezweckt: adjpa dagegen scheint mir eine unglückliche Lesart: d'Eckstein versteht darunter (pag. 35): „cette prière involontaire de la créature, qui éclate dans la respiration de l'être physique, et plus profondément encore, dans celle de l'être sensible"!

[6]) kvaishâ E. [7]) fehlt AE. [8]) hocur bis ceti in 26. fehlt in I.

[9]) d. i. âha om.

[10]) ? blos na vai A., na caimam iti I., na caivam iti hocur E.

[11]) so I., brûtevainam A., brûtoṃ cainam E.

[12]) die beiden Absätze 29. 30. bis te hocur in 31. fehlen in I.

[13]) ? so E., hy eshâ A.

otam otena jânîyâd anujnâtâram itaram [1] | anujnâm advayaṃ labdhvâ [2]) upadrashṭâram âvrajed ity, upadrashṭâram âvrajed iti || 9 || navamaḥ khaṇḍaḥ [3]) ||

Belehrung der deva durch prajâpati über das Verhältnifs der mâyâ zum âtman, über das Wesen und die Eigenschaften des letzteren [4]), über seine Einheit mit dem brahman, seine universelle Allheit, und resp. seine aller Definition spottende Absolutheit. Eine grofsartige, obschon höchst diffuse und logischer Schärfe entbehrende Darstellung. — Die Spielereien mit dem oṃkâra und seinen drei resp. vier Moren, sowie die Beziehung auf die nṛisiṅha-Formel, sind in diesem §., bis auf eine allgemeine Verweisung darauf gleich im Eingange und den darauf sich zurückbeziehenden Schlufstheil, ganz bei Seite gelassen, und beschäftigt er sich rein mit philosophischer Deduktion.

1. „Die Götter sprachen zu Prajâpati: „Herr! lehre uns diesen oṃkâra, den âtman". „So sei's" sprach er. — 2. Dieser âtman ist der Zuschauende, Bejahende, löwenartig (alles in sich Absorbirende), nur geistige Gestalt Habende (forma scientiae): denn er ist unwandelbar (existentiam apparentem non habet), (alles) wahrnehmend, überall. Nicht giebt es die Möglichkeit einer Dualität. Der âtman allein ist vollendet, zweitlos. Nur durch die mâyâ erscheint (er) gleichsam (als) ein Anderes. Er aber, dieser âtman, ist der Höchste, er ist Alles. So wird denn durch die Weisen die ganze Welt als eine Unwahrheit (avidyâ) erkannt, der âtman als der paramâtman selbst. Von selbst

---

[1]) ? otaram A., otarâm I. [2]) Hiatus.

[3]) Schlufsunterschrift in A., ity âtharvaṇiyanṛisiṅhottaratâpaniyopanishat, in I. ity âtharvaṇîyottara°.

[4]) vgl. die in Çaṃkara's Comm. zum brahmasûtra pag. 34 angeführten verschiedenen Erklärungen des Wortes âtman.

leuchtend auch ist er, in Folge seiner Unerkennbarkeit: denn auch der Kennende kann ihn nicht durch Wahrnehmung erkennen. — 3. Die mâyâ aber ist eine Gestalt der Finsterniſs (non scientiae), durch Wahrnehmung (zu erkennen?). Alles dieses Starre, Bethörungsvolle, Unendliche, Oede[1]) ist diese (ihre) Gestalt: sie ist dies und das zur Erscheinung bringend[2]), beständig vergehend. Nur die Thoren erschauen sie als âtman. Sie bringt (aber nur) zur Erscheinung seine Wesenheit und Nicht-Wesenheit[3]), in Gemeinschaft mit seiner Vollendung und Nicht-Vollendung, seiner Freiheit und seiner Gebundenheit. — 4. Sie ist nach Art eines Feigenkernes[4]) obschon nur eins doch die Potenz zu vielen Feigenbäumen. Wie nämlich ein einziges Feigenkörnchen viele ganz gleichartige und selbst wieder Saamen enthaltende Feigenbäume hervorbringt, in ihnen allen voll haftend, ganz ebenso bringt auch die mâyâ von ihr selbst ununterscheidbare, (von ihr) erfüllte Felder (Gegenstände) zur Erscheinung, und bringt so dem Anscheine nach zweierlei, individuelles Leben (den jîva) und den Herrn (die allgemeine Weltseele), hervor, während sie doch selbst nur mâyâ (Täuschung) und avidyâ (Unwissenheit, Unwahrheit) ist. — 5. Sie ist eben mannichfach, fest gebunden (multum firmiter constrictus), viele Sprossen treibend, selbst nach den (drei) guṇa (Qualitäten, tamas, rajas, sattvam) geschieden, und auch in ihren Sprossen überall danach geschieden, in den Gestalten des Brahman, Vishṇu und

---

[1]) tucham, vgl. Ṛik 10, 129, 3 tuchyénâbhv ápihitaṃ yád ā́sit.

[2]) ? asyâ 'sya vyañjikâ, et τὰ absurda et non existentia apparere facit.

[3]) existentia non existentia ostendit; τὸ existens non existens ostendit, et τὸ non existens existens.

[4]) Eine Anspielung hierauf s. in Râmatâp. 1, 15.

Çiva[1]) erscheinend, geistdurchleuchtet. — 6. Aus jenem âtman allein aber stammt diese Dreitheiligkeit. Ueberall ist er die Quelle. Als jîva (Einzelseele) ist er verlangend, als îçvara (Herr) bändigend, als hiraṇyagarbha das All als Ich erkennend, in (allen) drei Gestalten[2]) Herrähnlich, klarer Geist. — 7. Denn er ist allgegenwärtiger Herr, Seele (jedes) Thuns und Wissens, Alles, aus dem All bestehend. (So sind auch) alle jîva (Einzelseelen) aus (ihm) dem All bestehend, in allen Lagen, wenn auch noch so klein. — 8. Er wahrlich jener (âtman) entläſst aus sich und durchdringt alle Elemente, Sinne, die virâj (die demiurgische Entstrahlung, figuram totius mundi Anqu.), die Götter, die koça (Gehäuse des Körpers): obwohl unverwirrt bleibt er (dann in ihnen) wie ein Verwirrter schaltend (operationes mundi facit), nur mittelst der mâyâ. — 9. Darum ist dieser âtman zweitlos, einziges[3]) Wesen (existens absolute solus), beständig, rein, erwacht (scientia pura)[4]) wahrhaft, frei, ohne Schminke (ohne Falsch), mächtig, zweitlos(!), höchste Wonne, immer wieder (beständig) eines und desselben Wesens. Dies sind die Kennzeichen, durch

---

[1]) und zwar entspricht nach Anquetil Brahman dem rajas, Vishṇu dem sattvam, Çiva dem tamas, eine Vertheilung, die mit dem Vishṇu-sektarischen Charakter dieser Upanishad in Einklang steht und sich in der That auch in der Maitrâyaṇîyop. ebenso vorfindet (s. oben p. 57.), während doch sonst dem Vishṇu stets die rajas-Stufe zugetheilt zu werden pflegt.

[2]) vgl. die Dreitheilung bei Râmânuja in îçvara, cit und acit, s. Sarvadarçanasaṃgraha p. 46.

[3]) so ist sanmâtra hier und in 10., ebenso wie sattâmâtra in 10., cinmâtra in 18., wohl zu fassen: vgl. granthamâtra, einzige Handschrift, diese Stud. 5, 159 (anders 448).

[4]) über dieses Epitheton, freilich nicht als des âtman, sondern als der wahrhaft Weisen, s. diese Stud. 1, 435. Sâṃkhyas. 1, 45. Die Vedânta-Lehre hat aber nityaçuddhabuddhamuktasvabhâvaḥ als Namen des âtman direkt in ihren Catechismus aufgenommen, s. Çaṃkara zu Vedântasûtra p. 60 und Verz. d. B. S. H. 626. 633; s. auch Sâṃkhyas. 1, 19. — Wenn nach den oben in 7, 12 vorliegenden Angaben das Wachsein des âtman nur ein andrer Ausdruck für seine Entfaltung als Wẹltall ist, so liegt dabei eine von der hiesigen ganz verschiedene Auffassung zu Grunde.

die er markirt wird. — 10. Denn dieses Alles, was ist, ist eine einzige Wesenheit. Denn es ist das vor allem Andern vollendete brahman. Nicht kann darin irgend etwas wahrgenommen werden, (auch) die avidyâ (Unwissenheit, Unwahrheit) ist nicht wahrnehmbar(??). In dem von selbst leuchtenden âtman, dem Zeugen des Alls, dem Wandellosen, Zweitlosen schauet hier die einzige Wesenheit! Alles Andere ist nicht wesenhaft. (Dies brahman aber) ist wahrhaft, wirklich, vor allem Andern, ohne Ursprung, in sich selbst stehend, rein Wonne und Geist. Denn es ist das Vollendete und das nicht-Vollendete. Es ist Vishṇu[1]), Îçâna, Brahman, und auch alles Andere, alles durchdringend, das All selbst. — 11. Daher ist der âtman rein, von innerlicher[2]) eigener Gestalt (figurae eius cessatio non est), erwacht (sowohl, als) die Gestalt glücklicher Ruhe tragend (et figura eius lumen est et is figura quietis est). Nicht giebt es hier irgend etwas, worin der âtman nicht wäre. Denn der âtman ist vor allem Andern vollendet, nicht war dieses All irgend je (vor ihm). Der âtman ruht in seiner eignen Gröfse, unabhängig, als alleiniger, von selbst leuchtender Zeuge.

12[3]). „Ist der âtman wohl ein Beständiges[4])"? — Darüber ist kein Zweifel zu hegen: denn er bringt alles

---

[1]) Vishṇu steht hier voran, während oben in 5., ebenso wie 3, 3. 9. 14 in der sonst gewöhnlichen Weise an zweiter Stelle.

[2]) abâhya, eigentlich: nicht äufserlich.

[3]) Während bisher Prajâpati direkt docirte, besteht der nunmehr folgende Theil dieses Capitels aus einem Dialog zwischen ihm und den Göttern, wobei bald er sie examinirt, bald sie ihn um Aufklärung befragen. Ich versehe fortab die Fragen resp. Antworten der Götter mit Anführungszeichen, lasse dagegen die Worte des Prajâpati ohne dergl. Marke.

[4]) Anqu. (p. 448) fundi aridi, quod sine anima est, cum τῷ âtma quam relationem habent? — Dies pafst aber nicht zu unserm Text, setzt eine andere Lesart voraus.

dieses zur Vollendung. Er ist der Sehende in dem der sieht, der wandellose Zeuge, vollendet, aller Mängel baar, durch Erschauen des Aeufseren und des Inneren deutlich klar, vor aller Finsternifs geworden (a non scientia superius)."

13. Ist er (Euch nun) sichtbar oder nicht? — „Wir sehen ihn, obschon er unbegreifbar ist. Er ist klein und nicht klein, Zeuge, unterschiedlos, ohne ein Anderes, ohne Freude und Schmerz, zweitlos, höchster âtman, alles wissend, unendlich, ungetheilt, zweitlos(!), beständig (mit sich) im Einverständnifs, mit der mâyâ im Einverständnifs [1]), von selbst leuchtend."

14. Ihr selbst seid der, den Ihr seht. Wie sollte er sonst zweitlos sein? Es giebt eben nichts Zweites. Ihr selbst (seid er).

15. „Erkläre uns dies, Herr" sprachen die Götter. — Ihr selbst (seid er). Wenn von Jemand (noch etwas Anderes aufser dem âtman) gesehen wird, der ist noch nicht âtman-kundig [2]). Denn dieser âtman ist ohne Anhang (sine simili et alium non habet), darum seid Ihr selbst von selbst Leuchtende: denn Ihr selbst seid dies, weil ihr aus Wesenheit und Bewufstsein besteht.

16. „Nein" sprachen sie: „Holla! wir ohne Anhang!" sprachen sie [3]). — Wie sieht man (ihn) denn, frug er. — „Wir wissen nicht" sagten sie. — Drum eben seid Ihr von

---

[1]) diese Worte sind wohl eine Glosse zu saṃvittiḥ, womit wohl die immer gleichmäfsige, keinem Wechsel oder Zweifel unterworfene Einsicht des âtman in sich selbst gemeint ist, sein Selbstbewufstsein also.

[2]) si praeter τὸν âtma rem alias videtis, vos τὸν âtma scientes non estis, Anqu. (p. 450).

[3]) Sie können den Gedanken noch nicht recht fassen. Anqu.: si nos ipse cum nobis ipsis, lumen essemus, sine simili essemus.

selbst leuchtend[1]), und weil Ihr aus Wesenheit und Bewufstsein besteht: denn diese Beiden (Wesen und Bewufstsein) sind das vor allem Andern Hocherleuchtete, Unbegreifliche, Zweitlose.

17. Kennt Ihr ihn nun? — „Wir kennen ihn: er ist höher als das Gewufste und Nichtgewufste" sprachen sie.

18. Er sprach. Dies fürwahr ist das Zweitlose, brahman (hehr, genannt) von seiner Hehrheit, beständig, rein, erwacht, frei, wahr, fein, voll, zweitlos(!), stete Wonne, einziger Geist[2]), der âtman selbst, unbegreifbar durch irgend wen. — 19. Dies erschauet als den âtman, vermittelst des om, nichts (anderes) sehend. Dies ist das Wahre. Der âtman ist das brahman, das brahman ist der âtman[3]). Daran ist nicht zu zweifeln. — 20. Om, wahr ist es. Dies erschauen nur die Weisen[4]). Denn es ist nicht durch Laut (Gehör), nicht durch Berührung (Gefühl) zu erfassen, noch durch Gestalt, Geschmack, Geruch, Rede, noch (mit den Händen) zu greifen, noch (mit den Füfsen) zu betreten, nicht mit Entleerung noch mit Wollust zu erfassen, nicht mit dem Herzen, noch der Einsicht, noch dem Ichgefühl, noch dem Denken zu begreifen[5]), nicht durch (die fünf Winde des Körpers) prâṇa, apâna, vyâna, udâna, samâna zu erreichen, den Sinnen entrückt, jenseit des Bereiches (der Sinnlichkeit), ohne Organe, ohne Merkmale, ohne Anhang, ohne Qualitäten, ohne Wandel, nicht darstellbar (in

---

[1]) hoc quantum ipsi scivistis, quod, nos nescimus, ipsum hoc scientia est; et scientia lumen est, proinde vos, ipsi cum vobis ipsis, lumen estis. — Die höchste Weisheit ist zu wissen, dafs man nichts weifs.

[2]) oder: reiner Geist?

[3]) das heifst: Gott ist Seele, die Seele ist Gott.

[4]) weise ist, der dies erschaut.

[5]) dies sind die vier antaḥkaraṇa, die Çaṃkara zu Mâṇḍûkyop. (Roer p. 341) aufführt: s. Râmottaratâp. 5, 5 (14) und Ânandavana zu ib. 3, 4.

significationem non intrat), weder mit sattvam noch mit rajas noch mit tamas behaftet, auch der mâyâ entrückt, durch die Upanishad allein erkennbar, hocherleuchtet, auf einmal (beständig) leuchtend, vor diesem All hocherleuchtet, zweitlos. Schauet! ich bin er (der âtman), er bin ich [1]).

21. Er sprach: ist er Euch nun sichtbar oder nicht? — „Wir sehen ihn: er ist höher als das Gewufste und Nichtgewufste“ sprachen sie.

22 [2]). Wo ist er? — „Wie (meinst Du dies)“? sprachen sie.

23. Was ist durch ihn? (ex eo quid acquisitum est? besser wäre: was ist ohne ihn?) — „Nicht irgend etwas“ (ab eo quidquam non provenit) sprachen sie.

24. Ihr seid von wundersamer Gestalt (vos mirum ostendens estis: bene invenistis). — „Doch nicht“! (nos admirandi non sumus, tu admirandus es).

25. Da sagte er: om [3]), damit (mit dem Wort om) mögt Ihr zustimmen. Sprecht ihn (den Laut om).

26. Kennt Ihr ihn nun? — „Wir kennen ihn“ sprachen sie: „aber nicht so (gut, wie Du ihn kennst Anqu.).“

27. Sprecht ihn nur, den mit dem âtman vollendeten (rursus τὸ Oum dicatis, quod âtma firmus (stabilis) ipsum hoc est)! So sprach er.

28. „Wir sehen (ihn) wohl, o Herr! aber wir sehen

---

[1]) vergl. haṃsaḥ so 'haṃ, jivâtmane namaḥ in der Râmapûjâçaraṇi f. 20a, und s. Râmottaratâp. 3, 9.

[2]) die folgenden Absätze sind so elliptisch abgefafst, dafs es schwer fällt ihren Sinn und Zusammenhang sicher zu erfassen. Das Hauptgewicht dabei ist wohl auf die Identificirung des âtman mit dem Om-Laute fallend. — d'Eckstein's phantastisch schwungvoller Commentar hiezu a. a. O. 1837 Juillet p. 36—45 ist eben leider etwas zu bombastisch.

[3]) vos, to Oum ut dixeritis, approbatum faciatis, quod. nos admirandi sumus: et τὸ Oum locuti sitis (vere Oum pronunciaveritis).

(ihn) auch nicht, noch vermögen wir (ihn, den âtman?) zu sagen. Verneigung Dir, o Herr! sei uns gnädig "sprachen sie.

29. Fürchtet Euch nicht, fragt nur! So sprach er.

30. „(Wo ist) diese jene (von Dir vorhin besprochene) Bejahung (? scientia pura)?" — Dieser âtman selbst ist es (quidquid existit âtma est, et scientia pura est). — So sprach er.

31. Da sprachen sie: „wir diese (so von Dir Belehrten bringen) Dir Verneigung (dar)".

32. In dieser Weise belehrte Prajâpati die Götter.

33[1]). Hieher (gehört) folgender çloka:

„Den eingewebten (Stand des âtman) erkenne man mittelst des eingewebten (Standes des oṃkâra), den (zur Emanation?) einwilligenden als den zweiten, | die Bejahung, resp. den Zweitlosen (als dritten Stand erlangt habend), gehe man ein zu dem Zuschauer (als viertem)."

Berlin, Anfang März 1865. A. W.

Ueber die im Jahre 1864 in Indien neu aufgefundenen Sanskritwerke.

1. Aus einem Briefe von H. Kern, Benares 23. April 1864.

Ich habe einen Theil der Gargasaṃhitâ aufgefunden. Es findet sich darin ein Abschnitt: Yugapurâṇa, welcher eine Art Prophetie enthält über die vier Weltalter, resp. eine Art Geschichte von Indien im letzten Weltalter. Das

---

[1]) Da 32. mit einer Wiederholung des letzten Wortes schliefst, so ist ersichtlich, dafs 33. eine sekundäre Zuthat ist, und die Upanishad ursprünglich mit 32. zu Ende ging. — Ueber die vier Zustände des vierten Fufses des âtman resp. des oṃkâra s. oben 2, 8. 12. 8, 1—15; der vierte Stand heifst hier nicht wie dort avikalpa, sondern upadrashṭar.

Merkwürdigste ist die Thatsache, dafs die Griechen, die yavanâ yuddhadurmadâḥ, im Madhyadeça geherrscht haben. Zwistigkeiten unter ihnen selbst veranlafsten ihren Rückzug. Nach den Yavana verheerte der blut- und gelddurstige Çaka-Fürst das Land. Was weiter erzählt wird, ist interessant genug, doch die Hdschr. sehr verdorben. Es erhellt daraus, dafs die Âgniveçya eine Dynastie bildeten. Der letzte Fürst, von dem mit Namen gesprochen wird, ist Agnimitra, der Sohn Pushya's (sonst Pushyamitra). Darauf folgt eine Schilderung von dem traurigen Zustande Indiens. Das Buch spricht immer von Pushpapura (Pâṭaliputra), das damals die Hauptstadt Hindostans gewesen zu sein scheint. Ich vermuthe, dafs die Saṃhitâ nicht lange nach Agnimitra verfafst sei, ungefähr 100 v. Chr. Die Bauddha werden mit grofser Feindseligkeit erwähnt.

2. Aus Martin Haug's Bericht über seine Reise in Gujarat, im Dec. 1863. Jan. Febr. 1864.

Of Sanscrit books I saw (in Broach) a very valuable collection of almost all the books belonging to the Atharvaveda more complete than any one I heard of in Europe or saw in the Dekkhan. It not only contained the Saṃhitâ, Pada and Brâhmaṇam, but its Âraṇyaka jyotisham (calendar; this little book is quite different from the Atharvaveda Nakshatrakalpa), Anukramaṇî with comm., the Kauçika sûtra with comm., some of which have never been heard of in Europe. The owner, an A. V. Brahman, could not be prevailed upon to part with any of them, nor would he allow me to have even copies taken, save under payment of an enormous sum. He was even unwilling to show me the books, and it was only owing to the urgent request of the Deputy Collector that I was permitted to have a glance at them.

From Broach I went to Ahmedabad. I acquired there a good many Vedic books which form part of the Sâmaveda and had several opportunities of hearing the Sâma verses chanted. . . The most valuable mspt. I procured is the so called Madhyama Kâṇḍa of the Maitrâyaṇî-

Çâkhâ of the Yajur-Veda. The whole work, in three Kâṇḍas is extant, but no copy of it ever reached Europe for aught to know. It is a mixture of Saṃhitâ and Brâhmaṇa just as the Taitt. S. It is accented and pretty correct (saṃvat 1646). — Another rare book, purchased at Ahmedabad, is the Mânavaçrautasûtra: the copy is in very good condition, but incomplete. A complete one I lately received from some other place. — . . . I was permitted to cast a glance on an old copy of Sâyaṇa's comm. on the Ṛik-Saṃhitâ: it is quite complete and bears date saṃvat 1526 (AD. 1467) [sic]. If we consider that Sâyaṇa lived towards the end of the 14th century it is not unlikely that it was transscribed from the original as it proceeded from Sâyaṇa's pen. Of what great advantage might this mspt. have been to Max Müller! The oldest complete mspt. he could use is dated between saṃvat 1747—1760 and is consequently 220—233 years younger. — I could not pay much attention to the Jain books, which are forthcoming in great numbers at Ahmedabad and its environs. The books in the possession of the Hon. Premabhoy Hemabhoy are for the most part very old (from 300 to 500 years). The original sacred text is always in Mâgadhî, the comm. on it frequently in Sanscrit. I hope to enquire more fully into this literature of which so many splendid collections are said to exist in Gujarat and the Karnatick, on some future occasion.

In the first half of February I left Ahmedabad for Baroda, where Chintaman Shastri had already made successful enquiries after Vedic mss. Several copyists were appointed: the number of mss. is so large that the copying must go on for five or six months more. Some of the books acquired there were unknown altogether: as for instance the Vaitânasûtra (çrautas.) of the Atharvaveda, the Vaitânaprâyaçcittasûtra, the Maitrâyaṇîya-Mânavagṛihyas. with comm., the vaikhânasaçrautas., the Bharadvâjaçrautas., the Nighaṇṭu (glossary) to the Ath. S. The latter forms part of the 72 pariçishṭas to

the A. V., of which there is an incomplete copy at Berlin. The copy which I acquired is complete, has an index, and appears to be at any rate more correct than the codex at Berlin [in welchem die Nighaṇṭu gerade ganz fehlt]. — I obtained a great number of the so called smṛitis, or collections of laws and caste usages as preserved by different Brahmanical families. I may instance the Baudhâyana, Âpastamba, Bṛihaspati, Prajâpati, Çâtâtapa-Smṛitis as not commonly known. On questioning the owner of all these rare and valuable mss., whence he obtained them, I was answered that they were all brought from Telingana, and originally written in Telugu characters. I was, moreover, informed that in the Telugu country, as well as in other parts of the Madras presidency, are up to this day more Vedic books, along with their comm., and many other old works of Sanscrit literature extant, than in any other part of India: but they are as a rule never written in Devanâgarî (Balbodh) but in the different kinds of the Dravidian characters.

3. Aus Georg Bühler's Bericht in Benfey's Orient und Occident 3, 181 (Ueber seinen so wichtigen Fund der Grammatik des Çâkaṭâyana s. ibid. und 2, 691—706).

Ich habe eine Anzahl neuer gṛihyasûtra, z. B. des Hiraṇyakeçi (Taitt. Veda) mit dem Comm. des Mâtṛidatta, sowie eine Menge smṛiti, unter denen ich die Gautamîyâ Mitâksharâ, den Comm. des Haradatta zu Gautama's dharmaçâstra, Vishṇu mit dem Comm. des Nandapaṇḍita, Âpastambadharmasûtra und Baudhâyana in zwei Recensionen nennen will. Ehegestern erhielt ich eine Copie des so oft gesuchten Âryabhaṭṭa, welche alle die bei Utpala citirten Stellen des Werkes enthält.

4. Aus einem Briefe von R. Rost. London, Jan. 1865.

In Malabar hat ein Freund von mir kürzlich eine alte gute Hdschr. des Âpastambadharmasûtra mit dem Comm. des Haradattamiçra erworben, und hat Aussicht auf das Râvaṇabhâshya zum Sâma V. und das Paiçâcabhâshya zum schwarzen Y. V., sowie auf das vollständige Devî-Bhâgavata.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Stallschreiberstr. 47.

Ueber Haug's Aitareya-Brâhmaṇa [1]).

1.

Native Opinion (Bombay, 1864, Febr. 28 und March 6 pagg. 99—101 und pagg. 110—112).

First Notice.

It is satisfactory to know, that while Europeans have got so many things which excite our admiration and which we are tempted to adopt, we possess one at least which seems to be very attractive to them in India and which they have consequently adopted here, and that is, — our love of ease and pleasure. It is indeed wonderful that while so many good and valuable periodicals are conducted in England and so many books of real worth published every week, the Englishmen and other Europeans of this Presidency should not be able to manage a single periodical, or write one book at least in a decade of years. The

[1]) The Aitareya Brâhmaṇam of the Ṛigveda, containing the Earliest Speculations of the Brahmans on the meaning of the Sacrificial prayers, and on the origin, performance, and sense of the Rites of the Vedic Religion. Edited, translated and explained by Martin Haug, Ph. D., Superintendent of Sanscrit Studies in the Poona College, etc. etc. Vol. I, pagg. IX. 80. 215. VI. Sanscrit Text, with Preface, introductory Essay, and a map of the Sacrificial compound at the Soma Sacrifice; and Vol. II, pagg. VII. 537: Translation with notes. Published by the Director of Public Instruction in behalf of Government. Bombay, Govt. Central Book Depôt. London, Trübner & Co. 60 Paternoster Row. 1863. 14 Thlr.

late Rev. Philip Anderson of Colaba was a remarkable exception. He wrote a good History of the English in Western India, and his connection with the late Bombay Quarterly Review is well known. The Review, like its projector, died an untimely death, for want of contributors. Perhaps, the reason may be that Englishmen here have too much to do to be able to devote their attention to Literature; but the number of really hard working men like Mr. Ellis is infinitesimal; and even in their case the examples of Sir George Cornewall Lewis and Mr. Gladstone forbid us to make any great allowance. But the Professors of our colleges can by no means plead this excuse; for the greatest amount of work they have is about two hours a-day, and their vacations extend over about four months in the year. On this account, and on account of the circumstance, that their profession is literary, the public has a right to expect good books from them. But they also have disappointed us. The only exception amongst them is Dr. Haug. His Essays on the Parsí Religion have now been for about two years before the public, and this Edition and Translation of the Aitareya Brâhmaṇa is his second work.

The style of the Aitareya Brâhmaṇa is generally simple. But it can by no means be concluded that a translation of it is therefore an easy matter. There is indeed a very great difficulty, and such a difficulty as European scholars in Europe cannot master. To understand the Brâhmaṇa, a general knowledge of the complicated sacrificial ritual of the Brahmans is necessary. A large number of sacrificial terms occur in the book which without such a knowledge, are liable to be totally misunderstood. There is, no doubt,

Sâyaṇa's excellent commentary, in which most of these terms are explained, and several of the sacrificial processes minutely described; but the great scholiast presupposes some knowledge of the ritual in his reader, and thus even with the help of his valuable work, a great deal in the original remains indistinct and obscur. Dr. Haug's residence in India therefore, gave him great advantage in this respect. He had recourse to one or two Çrotriyas who had officiated as priests at some of the sacrifices which sometimes, though now very rarely, take place on the banks of the Kṛishṇa. They gave him a good deal of original information; and one of them performed a model sacrifice in his presence in a secluded part of his bungalo. We congratulate the Doctor on the success which thus attended his endeavours. It is indeed very difficult for a European to procure information on this most holy art. A Brahman breaking its secret to a Mlecha commits a horrible and inexpiable offence against religion. But the greediness of the Deccani Brahmans is more than a match for their bigotry and superstition, and the offers of Dr. Haug were probably too tempting to be resisted.

With the information thus obtained and with Sâyaṇa's Commentary, the sacrificial sûtras and the prayogas or manuals of priests, the translation of the Brâhmaṇa was a matter of comparative ease. Dr. Haug, however, must have worked very hard before he was able to perform the task he had undertaken. The translation, upon the whole is well executed, as might be expected. Copious notes illustrative of the Text are given. They are chiefly based upon oral information and the prayogas, and now and then upon the Sûtras of Âçvalâyana and Hiraṇyakeçin and the

Kaushîtaki and Tâṇḍya Brâhmaṇas. No ordinary degree of perseverance must have been required to collect and bring together this mass of information. The Germans are known to be patient scholars, and Dr. Haug seems to be a favorable specimen of their class.

A knowledge of sacrifices and of the technical terms of the art is essential for the correct interpretation of a large number of hymns in the Ṛigveda, and of nearly the whole of the Yajush Sanhitâ. It is indispensable for the accurate understanding of the work of the mîmânsâ divines and useful to a student of several schools of philosophy. Dr. Haug, therefore, has rendered material service to the students of Sanscrit literature, especially in Europe, and is therefore entitled to their thanks.

But great as are the merits of this book, it has many blemishes. These we should gladly pass over, were it not a duty we owe to the public and to the cause of Sanscrit learning to point them out. The edition of the Sanscrit text seems to have been hastily gone through. The punctuation is in many places wrong and calculated more to bewilder than help a reader. The editor, in the corrigenda states that the first 60 pages were reprinted, and that the stopping from page 61 to 96 is not „quite correct". But even in the reprinted pages and those which follow p. 96, the punctuation, in a number of places is wrong, though such errors are fewer in the former portion than in the latter. We will give a few instances:

Page 55 line 20. kiṃ sa yajamânasya pâpabhadram âdriyeteti ha smâha. yo 'sya hotâ syâd iti. Properly, the full stop ought to be placed after this last iti, and even if it cannot be marked there on account of the saṃdhi of

the i of ti with the a of the following atra there ought not be a full point after smâha. For, the meaning is, „What, can he who is his Hotar, do any good or evil to him? So they (he) ask". It is clear that the relative yaḥ is connected with the correlative saḥ. By placing a full stop after smâha, the relative clause is separated from the correlative, which ought not to be. On referring to the translation, we find that Dr. Haug has construed the passage as he has pointed it. But the particle iti in Sanscrit cuts off the connection of the clause at the end of which it is placed, with what follows. The clause yo 'sya hotâ syâd iti, therefore, has no connection with the following but with the preceding. Besides, it will be necessary to understand the correlative saḥ in the next sentence, while if it be taken with the preceding there is no such need. And Sâyaṇa understands the passage as we take it. His words are: asya yajamânasya yo hotâ syât sa tasya pâpabhadraṃ kim âdriyeta. And there is no doubt that that is the sense of the passage.

Then follows in the text: atraivainaṃ yathâ kâmayeta. tathâ kuryâd yaṃ kâmayeta. prâṇenainaṃ vyavardhayânîti etc. Both these full points are wrongly placed. The first ought to come after kuryâd, and if it cannot be printed, omitted altogether; and the second ought to be totally dropped. The translation, however in this case, is correct, but the text being badly pointed, is apt to confuse a learner.

Page 97, line 9. atha yâḥ samâpayishyâmaḥ. saṃvatsaram ity âsata etc. A full point is here placed between the verb samâpayishyâmaḥ and its accusative saṃvatsaraṃ, which, of course, is wrong.

Page 107, line 11. tad yad iheha vo bandhutâ nara ity ârbhavaṃ. prathame 'hani çaṅsati etc. Here it is clear that ârbhavaṃ is the accusative governed by the verb çaṅsati; there ought not to be a full point therefore after ârbhavaṃ.

Page 106, line 3. agnir vai devatâ; prathamam ahar vahati; — a semicolon separating the verb from its nominative! There are several such errors but in the 36 pages between 61 and 96 the stopping is positivily bad.

Then there are errors of another sort, which are also calculated to mislead a reader. The Sanscrit Mss., our readers know, are written without leaving a space between two successive words. This no doubt, renders their understanding difficult to a beginner. Dr. Haug has, in his edition, separated the words, but in several places the division is wrong and therefore apt to bewilder a reader. Some of these errors are corrected in the corrigenda, but there are others which are not noticed. We will cite a few instances:

Page 31, last line. sa medhena naḥ paçuneshṭam asat kevalena naḥ paçuneshṭam asad iti. Here the first word ought to be: samedhena, that is, with the medha or sacrificial quality. For the story there mentioned is that the sacrificial quality fled from animals and took refuge in the earth. Consequently, the things produced from the earth, such as rice, are offered in the form of puroḍâça along with the animal, in order that the deficiency of the animal in the sacrificial quality may be made up.

Page 61, line 9. çastvâ 'caturakshareṇa. It ought to be: çastvâ caturakshareṇa.

Page 62, line 19. yajnâ yajnîya, being the name of

a sâman, the first part ought not to be separated from the second.

Page 66, line 15. sa somapîthân karoti. It ought to be: sasomapîthân karoti.

Page 68, line 4. tena prati ca na samavadata. It ought to be: te na prati cana samavadata.

Page 118, line 9. tad yathâ yatham ṛitvija ṛituyâjân yajanti. The first yathâ ought to be joined to the other.

Errors of this kind considerably impair the value of the edition before us. The third and a part of the fourth Pañcikâ abound with them.

We will now proceed to examine the translation. We are sorry our limits do not allow of a full discussion of its merits. Though it is, on the whole, well executed, there are unfortunately too many inaccuracies and errors to render it trustworthy throughout. We can give but a few examples.

Page 57, line 23 (Text). asau vâva vâv ṛitavaḥ shaḷ etam eva tad ṛitushv âdadhâty ṛitushu pratishṭhâpayati. Dr. Haug's translation of this passage is as follows:

(Page 168, lines 6—10, Transl.) „The part vau of the formula vaushaṭ means the six seasons. By repeating the vashaṭkâra, the Hotar places the sacrificer in the seasons, gives him a footing in them".

This makes no sense. Because the part vau means the seasons, therefore he places the sacrificer in the seasons is no good reasoning even according to the standard of the Aitareya Brâhmaṇa. Besides, a little above, it is said that the part shaṭ means the seasons and the reason is that the seasons are six and shaṭ in common language means six. Vau, therefore, cannot mean the seasons here.

And immediately after this the author of the Brâhmaṇa says: „As he does to the gods, so the gods do to him“. There must be something, then, in what precedes which is construed by the author as being done by him (the Hotar) to the gods; otherwise, that observation would be out of place. The true sense then is: asau i. e. that, meaning the sun, is vau and ṛitus (seasons) are shaṭ; therefore (by joining the two in the word vaushaṭ) he places the sun in the seasons, gives him a firm footing in them. The connection of the observation which follows with this is clear. He (Hotar) gives the god sun a firm footing among the seasons; therefore the god sun will do a similar thing to him; i. e. give him a firm footing here in this world throughout the seasons. In Dr. Haug's translation the world asau is left out altogether, shaṭ he takes to be the word in common language which means six, while it is here meant to be the latter part of vaushaṭ and makes it an adjective of ṛitavaḥ. Sâyaṇa takes the passage as we do, and since the translator makes no mention of his dissenting from the commentator in this case, he must have been under the impression that Sâyaṇa and he agreed. But the commentator explains it differently, whence it is clear that the Doctor did not read Sâyaṇa's explanation carefully. It is thus: tanmantrapâṭhenaitam eva vauçabdâbhidheyam âdityaṃ shaṭçabdâbhidheyeshv ṛitushv âdadhâti. i. e. by repeating that mantra (vaushaṭ) he places that i. e. sun who is meant by vau in the seasons which are meant by shaṭ. That the word asau or esha, that, refers very frequently to the sun is clear from several passages of the Brâhmaṇa itself (see particularly 3, 44 and 1, 30).

In the translation of the tale about the bringing of

Soma from the heavenly world by gâyatrî, a formula is given which ought to be repeated by one who wishes safe passage to a friend going on a journey. That formula, according to Dr. Haug is pra câ câ. The original (page 69, line 21—22, Text) is: tâṃ devâḥ sarveṇa svastyayanenâ 'nvamantrayanta preti ceti ceti. etad vai sarvaṃ svastyayanaṃ yat preti ceti ceti. Dr. Haug's statement is in the last degree unsatisfactory. Sâyaṇa's explanation is decidedly better and very probably true. He says: ko 'sau mantra iti. praçabda eko mantraḥ âçabdo dvitîyo mantraḥ tadubhayadarçanârtham itiçabdadvayam. ubhayasamuccayârthaṃ cakâradvayaṃ. kshemeṇa somaṃ prâpnuhi punar api kshemeṇâ "gaccheti.

Nothing can be clearer than this. The word pra is one mantra (formula) and the word â another. The different words which are joined together by the rules of saṃdhi in the expression preti ceti ceti are, pra iti ca â iti ca iti. The word iti is twice used as a demonstrative and ca being a copulative particle, is put in twice to join pra and â. The last iti points out the whole expression and is connected with the principal verb in the sentence. The particle pra means forth and â hither. The sense of the formula pra and â is forth (safely) and hither(-wards safely), i. e. go and return safely. Dr. Haug makes it pra câ câ which means nothing.

Page 197, line 12—16.

tad u punaḥ paricakshate yad asarveṇa vâco 'bhishikto bhavatîçvaro ha tu purâ "yushaḥ praitor iti ha smâha Satyakâmo Jâbâlo yam etâbhir vyâhṛitibhir nâ 'bhishiñcatîtîçvaro ha sarvam âyur aitoḥ. sarvam âpnod vijayenety u ha

smâhoddâlaka Aruṇir yam etabhir vyâhṛitibhir abhishiñcatîti.

The full points are Dr. Haug's. The first is misplaced as we shall show. The translation (page 506, lines 9—19) is as follows:

„They, again, are of opinion that the Kshatriya when sprinkled not under the recital of the whole mantra (i. e. with the omission of the sacred words) has power only over his former life.

Satyakâma, the son of Jabalâ, said, „If they do not sprinkle him under the recital of these sacred words (in addition to the mantra), then he is able to go through his whole life (as much as is apportioned to him)." But Uddâlaka Âruṇiḥ said „He who is sprinkled under the recital of these sacred words obtains every thing by conquest."

Before examining this, we must premise that the author of the Brâhmaṇa in describing the power whether for good or evil, of a mantra or a sacrificial rite always points out an analogy between the good or evil which is to result and the mantra, or rite. In the first and second sentences of the above passage as translated by Dr. Haug, having power over his former life and being able to go through his whole life, are mentioned as the efforts of sprinkling a Kshatriya (at the time of coronation) with water under the recital of an incomplete mantra, i. e. a mantra to which the sacred words bhûr bhuvaḥ svaḥ are not added. There is, however, no analogy between the cause and its effects. It would make good sense, if, on the contrary, it were said that when he is sprinkled under the recital of an incomplete mantra, he enjoys an incomplete life; i. e. as some words are clipped off from the mantra,

so are some years clipped off from the life originally assigned to him; and that when he is sprinkled under the recital of a full mantra, i. e. the mantra with the sacred words, he enjoys his full life. And such is really the sense of the Sanscrit passage above quoted. Dr. Haug has translated it as if the first sentence ended with praitos, and the second, with âyur aitoḥ, the remaining words forming a third. But this is objectionable, because as above observed the sense is not good; and because, if the first sentence ended with praitos, the second would begin with iti or at least with smâha, which is never the case in Sanscrit. Again, the translator has misunderstood the sense of purâ "yushaḥ, which according to him means: former life[1]) while in reality it means: before life (purâ, before and âyushaḥ genit. sing. of âyus life) and he has not translated the word praitos, which etymologically means to go forth, and, usually, to die. tad u punaḥ paricakshate may be taken to be the first sentence; the second ends with the words abhishiñcatîti; and the remaining words of the passage as quoted above, make up a third. If we construe the passage thus, the sense which as we said appears to be proper, naturally follows. The translation then ought to be:

This again, they refute. Satyakâma, the son of Jabalâ said, that he who is not sprinkled under the recitation of the sacred words (vyâhṛitis, bhûr etc.) is apt to die before the term of his natural life, in consequence of his being, sprinkled with a part only of the speech (i. e. mantra). And Uddâlaka Âruṇi said that he who is sprinkled under

[1]) Dieselbe falsche Auffassung findet sich z. B. auch noch auf pag. 506 (former age), während auf p. 580 die richtige Erklärung (before the expiration of the full life term). A. d. H.

the recital of these sacred words (vyâhṛitis) is able to live all his life and having conquered his ennemies, gains every thing. Sâyaṇa perfectly agrees with us. We refer the reader to his explanation, it being too long to be here quoted.

We will give a few examples of another class of errors and conclude.

Transl. page 84, lines 2—5. When the fire is carried round (the animal), the Adhvaryu says to the Hotar: repeat (thy Mantras). The Hotar then repeats etc.

Page 93, line 29. The Adhvaryu now says (to the Hotar): recite the verses .... for Manotâ.

Page 95, note 32, line 5—7. The Adhvaryu puts a plant on the Juhû ..... and says to the Hotar: address Vanaspati. He then first repeats an anuvâkyâ.

Page 99, lines 1—2. The Adhvaryu orders the Hotar to recite the mantra appropriate to the drops (falling down).

This is all wrong. It is not the Hotar but the Maitrâvaruṇa that repeats all these mantras and the anuvâkyâs. The Hotar recites the yâjyâs only at the animal sacrifice. This will be evident from the following quotations from Âçvalâyana, and the Sapta-Hautra-Prayoga. In the Sanscrit text of the Brâhmaṇa the name of the Hotar is not at all mentioned on these occasions.

Âçv. Çrauta 3, 1 dakshiṇo hotṛishadanât prahvo 'vasthâya vedyâṃ daṇḍam avashṭabhya brûyât praishâṃç câ "deçaṃ. On this Nârâyaṇa, the commentator says: etad uktaṃ bhavati; praishâmnâyaparipaṭhitân sarvân praishân maitrâvaruṇa eva preshitaḥ-preshito 'nubrûyâd ity arthaḥ

caçabdo maitrâvarunânukarshaṇârthaḥ. From this it is clear that the nominative to brûyât in the above sûtra and consequently in those that follow, in virtue of the rule of anuvṛitti, is maitrâvaruṇaḥ. The word occurs in a previous sûtra from which it is brought on here, says the commentator, by the copulative particle ca.

The next two Sûtras are:

anuvâkyâṃ ca sampraishe pûrvâṃ praishât i. e. before giving the praisha or order to the Hotar, he should repeat the anuvâkyâ if he has got an order (praisha from the Adhvaryu). It is clear from this that the Maitrâvaruṇa and not the Hotar repeats the anuvâkyâs, at the animal sacrifice for which Âçvalâyana is here giving rules.

paryagni-stoka-manoto-nnîyamânasûktâni ca i. e. he should repeat the verses for carrying fire round (the animal), for the drops and for manotâ. The commentator says: evaṃbhûtamaitrâvaruṇânukarshaṇârthaç caçabdaḥ i. e. the particle ca is used in the sûtra to drag on the word maitrâvaruṇa (from a preceding sûtra given above). From this we see that all these mantras are repeated by the Maitrâvaruṇa.

Âçv. çrautas. 3, 2 daçasûkteshu preshito maitrâvaruṇo 'gnir hotâ na iti tṛicaṃ paryagnaye 'nvâha i. e. after the ten (âprî verses) are repeated, the Maitrâvaruṇa, when ordered, recites the triplet Agnir hotâ naḥ etc. for carrying fire round (the sacrificial animal).

Sapta-Hautra: paryagnaye kriyamâṇâyâ 'nubrûhîty ukte tishṭhann eva maitrâvaruṇaḥ agnir hotâ etc. i. e. after being told, „Repeat (mantras) for carrying fire round (the animal)", the Maitrâvaruṇa, standing, (says) Agnir hotâ etc.

stokebhyo 'nubrûhîty ukte tishṭhann eva maitrâvaruṇaḥ

i. e. after being told „Repeat (mantras) for drops“ the Maitrâvaruṇa, standing, says jushaava etc.

atha manotâyai preshito maitrâvaruṇa âha. Maitrâvaruṇa being ordred (to repeat mantras) for Manotâ repeats; (tvam etc.).

After this it is needless to quote Sâyaṇa who also says that these verses (given by Dr. Haug to the Hotar) are repeated by the Maitrâvaruṇa.

The 22nd khaṇḍa of the 2nd pañcikâ is thus headed in the Translation (see page 120): „The Hotar has no share in the Bahish-pavamâna meal. The soma libation for Mitrâ-Varuṇa to be mixed with milk.“ We think, there can be little doubt that Dr. Haug has misunderstood the general bearing of this khaṇḍa. For, there is no such thing as a Bahish-pavamâna meal, nor is the soma-libation for Mitrâ-varuṇa mixed with milk. We find no indications of them in Âçvalâyana, Sâyaṇa, or Sapta-Hautra. As to the first, all Âçvalâyana has got to say on it, is this:

adhvaryumukhâḥ samanvârabdhâḥ sarpanty â tîrthadeçât | tat stotrâyopaviçanty udgâtâram abhimukhâḥ | tân hotâ 'numantrayate 'traivâ "sîno yo devânâṃ etc. i. e. „They headed by the Adhvaryu proceed up to the tîrtha and there sit down for the stotra (Bahish-pavamâna) facing the Udgâtar. The Hotar sitting here only (i. e. where he was sitting before) consecrates them (their act) by reciting a mantra, Yo devânâm etc.“

Here we do not find any mention made of the meal, where it might be expected if the meal were an enjoined rite at all; nor do we find it before, nor after this. The mistake has arisen from a misapprehension of the sense of these words in the original: ubhayeshâṃ vâ esha deva-

manushyâṇâṃ bhaksho yad bahishpavamânaḥ. The Doctor translates them thus: „this meal in honour of the Bahish-pavamâna-Stotra (which is about to be performed by the Sâma Singers) is enjoyed equally by both gods and men.“ We do not know how the words in the original can bear this interpretation. We will give the meaning of each of them in order: ubhayeshâṃ of both, vai a particle very frequently used but having no definite sense, eshaḥ that, devamanushyâṇâṃ of gods and men, bhakshaḥ meal or somethiug eatable, yad which, bahishpavamânaḥ name of a stotra (performance of the Sâma-Singers). The whole is this: „of both gods and men is that which is Bahishpavamâna, a meal; i. e. the Bahishpavamâna stotra is as it were the meal both of gods and men. The word bhaksha or meal is used here figuratively. The Bahishpavamâna is compared to a meal, for it gives pleasure or satisfaction to both gods and men as a meal does. Sâyaṇa perfectly agrees with us, as is clear from the following quotation: yo bahishpavamâna esha eva devâṇâṃ manushyâṇâṃ cobhayeshâṃ bhakshaḥ, tena hi te sarve tṛipyanti; i. e. that which is Bahishpavamâna is itself the meal or eatable thing of both gods and men, for all of them are pleased, or satisfied by its means. Sâyaṇa makes no mention of the „meal in honour of Bahishpavamâna“, nor does Âpastamba as quoted by him. Notwithstanding all this, the assurance with which note 12 (page 120) is written is surprising. Dr. Haug says there that the text which he has misconstrued „refers to the eating of caru or boiled rice by the Sâma-singers before they chant.“

With regard to the second error, the milk or curd spoken of in the text as belonging to Mitrâ-varuṇa forms

one of the puroḍâças offered to some deities before the stotras commence. It is not mixed with Soma as Dr. Haug says in the heading and in note 16 page 122. This will be clear from the following observation of Sâyaṇa in his comment on the passage in the text: atha savanîyapuroḍâçeshu yeyaṃ maitrâvaruṇî payasyâ 'sti tatsadbhâva Âpastambena darçitaḥ i. e. Among the puroḍâças at the savana is milk (or curd) dedicated to Mitrâvaruṇa. Âpastamba has mentioned its existence amongst them.“ Then follows the quotation from Âpastamba a part of which we give here: indrâya harivate dhânâ indrâya pûshaṇvate karambhaṃ sarasvatyai bhâratyai parivâpam indrâya puroḍâçaṃ mitrâvaruṇâbhyâṃ payasyâm iti, i. e. dhânâ for Indra with Haris (horses), karambha for Indra with Pûshan .... and payasyâ i. e. curds or milk to Mitrâvaruṇa. This is also clear from the praisha and yâjyâ given in the Sapta-Hautra, in which along with the names of the other puroḍâças, payasyâ (curds) belonging to Mitrâvaruṇa is mentioned. The story of khaṇḍa 22 is related to account for this payasyâ given to Mitrâvaruṇa along with the other purodâças and not for its mixture with soma.

Dr. Haug's account of Svâhâkṛitis at page 100 seems to be confused and inaccurate. We had a mind to discuss their nature fully; but as we have, we are afraid, already wearied our reader with long Sanscrit quotations we forbear. We will only remark that the word Svâhâkṛiti (in the plural) ought not to be translated here by „the call Svâhâ“ as the Doctor does (see Transl.); for all the three Sanscrit authors, we have consulted, agree in stating that the Svâhâkṛitis are the deities of the eleventh prayâja, to whom an offering is given not with the other ten prayâja

deities, but after the verses for the drops falling from vapâ are repeated. The eleventh Âprî verse is used as their yâjyâ.

Such is a specimen of the inaccuracies and errors to be found in the Edition and Translation before us. It appears clearly that Dr. Haug has not read Sâyaṇa, Âçvalâyana or the Sapta-Hautra-prayoga carefully. And yet he says in the preface:

„My notes are, therefore, for the most part, independent of Sâyaṇa, for I had almost as good sources as he himself had."

But the great difference, even supposing that the materials were equally good in both cases, is that Sâyaṇa seems to have an intimate knowledge of them, while Dr. Haug has at the best, only a superficial and general acquaintance, as we hope we have shown. And further:

„He (Sâyaṇa), however, does not appear to have troubled himself much with a minute study of the actual operations of the sacrificial priests, but derived all his knowledge almost entirely from Sûtras only."

How he does not thus appear, we are at a loss to see. If Dr. Haug himself notwithstanding the immense help he must have derived from Sâyaṇa, and notwithstanding that he possessed as good sources as Sâyaṇa himself, was unable to understand the text of the Aitareya Brâhmaṇa correctly, without seeing some of the operations performed in his presence, how could it have been possible for Sâyaṇa to write such a voluminous and lucid commentary, without seeing the sacrificial rites performed and performing them himself. We believe such a minute and accurate description of several of the ceremonies as is given by him can-

not be accounted for under any other supposition. He never, we apprehend, betokens an ignorance of even the details of the ritual. If Dr. Haug is led to this conclusion by Sâyaṇa's always quoting from sûtra works and never advancing anything on verbal authority such as that of priests, as he himself does, it is because, it is always a sound canon of criticism in expounding a book, to produce on matters of fact the authority of standard authors on the subject. Every reader is able to estimate for himself the value of such authority; but when, what is referred to is a verbal statement which for aught one knows may be false or may have been misunderstood by the person who uses it, he is left helpless and has no choice but to place implicit confidence in it. Besides a European for whom the sacrificial ritual of the Brahmans can have no more than a passing interest, may be satisfied with the verbal statements of a priest and believe in them. But a person like Sâyaṇa, who was himself a Brahman and believed in the efficacy of the rites and held that the slightest deviation from the processes enjoined in the sûtras was fraught with evil consequences, would place no confidence in mere verbal statements but would consult the chief authorities on the subject and acquaint himself with the actual practice as it had descended from times immemorial. Moreover, if it were necessary, we might mention that there are extant several sacrificial manuals or prayogas written by Sâyaṇa himself. We have ourselves seen one of the Câturmâsya and another, of the Agnishtoma Audgâtra. No doubt Sâyaṇa may be wrong in the philological interpretation of particular passages of the Brâhmaṇa but that he betrays

any ignorance of the ritual or even shows but a poor acquaintance with it, we do not believe.

We beg that the point of our criticisms may not be misunderstood. It is almost an intuitive belief in modern times that free discussion is indispensable for the advancement of Truth. „Truth, like a torch, the more it's shook, it shines." Any body who is able in howsoever small a measure to help men in separating the grain of truth from the rubbish of falsehood and does not do so is guilty of an offence against Truth itself and against mankind in general. It is with such feelings as these that we entered upon this discussion. Our object is, to enable our readers so far as we can to form a correct estimate of the volumes before us. Very little was known about sacrifices before, in Europe and also in India except to a small minority of Bhaṭṭas and Çrotriyas. Dr. Haug worked hard for some years and having obtained a considerable knowledge of the ritual has translated the Aitareya Brâhmaṇa. The work will afford great help for the understanding of other Brâhmaṇas and of some hymns in the Sanhitâ. The Doctor has thus rendered good service to the cause of Sanscrit learning. But it is certainly to be desired that the book were freer from inaccuracies than it is and bore fewer marks of haste. If Dr. Haug studied Âçvalâyana and Sâyaṇa more carefully and gave us another edition of his work free from such faults as we have pointed out, it would no doubt be a valuable and permanent addition to our existing resources for the study of ancient Sanscrit literature and Indian antiquities.

Having thus given our estimate of the merits and

faults of this Edition and Translation, we will, in the next notice, give some account of the contents of the Aitareya Brâhmaṇa and discuss some of the questions to which they give rise.

2.

Saturday Review (no. 438, March 19, 1864, p. 360—62).

The Sanscrit text, with an English translation of the Aitareya Brâhmaṇa just published at Bombay by Dr. Martin Haug, the Superintendent of Sanscrit studies in the Poona College constitutes one of the most important additions lately made to our knowledge of the ancient literature of India. The work is published by the Director of Public Instruction, in behalf of Government, and furnishes a new instance of the liberal and judicious spirit in which Mr. Howard bestows his patronage on works of real and permanent utility. The Aitareya Brâhmaṇa containing the earliest speculations of the Brahmans on the meaning of their sacrificial prayers, and the purport of their ancient religious rites, is a work which could be properly edited nowhere but in India. It is only a small work of about two hundred pages, but it presupposes so thorough a familiarity with all the externals of the religion of the Brahmans, the various offices of their priests, the times and seasons of their sacred rites, the form of their innumerable sacrificial utensils, and the preparation of their offerings, that no amount of Sanskrit scholarship, such as can be gained in England, would have been sufficient to unravel the intricate speculations concerning these matters, which form the bulk of the Aitareya Brâhmaṇa. The difficulty

was not to translate the text word for word, but to gain a clear, accurate and living conception of the subjects there treated. The work was composed by persons, and for persons, who, in a general way, knew the performance of the Vedic sacrifices as well as we know the performance of our own sacred rites. If we place the English Prayerbook in the hands of a stranger who had never assisted at an English service, we should find that, in spite of the simplicity and plainness of its language, it failed to convey to the uninitiated a clear idea of what he ought and what he ought not to do in the church. The ancient Indian ceremonial, however, is one of the most artificial and complicated forms of worship that can well be imagined; and though its details are, no doubt, most minutely described in the Brâhmaṇas and the Sûtras, yet, without having seen the actual site on which the sacrifices are offered, the altars construed for the occasion, the instruments employed by different priests — the tout-ensemble, in fact, of the sacred rites — the reader seems to deal with words only, and is unable to reproduce in his imagination the acts and facts which were intended to be conveyed by them.

Various attempts were made to induce some of the more learned Brahmans to edit and translate some of their own rituals, and thus to enable European scholars to gain an idea of the actual performance of their ancient sacrifices, and to enter more easily into the spirit of the speculations on the mysterious meaning of these rituals, which are embodied in the so-called „Brâhmaṇas“ or „the sayings of the Brahmans“. But although, thanks to the enlightoned exertions of Dr. Ballantyne and his associates in the Sanscrit college of Benares, Brahmans might have been

found knowing English quite sufficiently for the purpose of a rough and ready translation from Sanscrit into English, such was their prejudice against divulging the secrets of their craft that none could be persuaded to undertake the ungrateful task. Dr. Haug tells us of another difficulty, which we had hardly suspected — the great scarcity of Brahmans familiar with the ancient Vedic ritual:

„Seeing the great difficulties, nay, impossibility of attaining to anything like a real understanding of the sacrificial art from all the numerous books I had collected, I made the greatest efforts to obtain oral information from some of those few Brahmans who are known by the name of Shrotriyas or Shrautis and who alone are the possessors of the sacrificial mysteries as they descended from the remotest times. The task was no easy one, and no European scholar in this country before me ever succeeded in it. This is not to be wondered at; for the proper knowledge of the ritual is every-where in India now rapidly dying out, and in many parts, chiefly in those under British rule, it has already died out."

Dr. Haug succeeded, however, at last in procuring the assistance of a real Doctor of divinity, who had not only performed the minor Vedic sacrifices, such as the Full and New-Moon offerings, but had officiated at some of the great Soma-sacrifices, now very rarely to be seen in any part of India. He was induced, we are sorry to say by very mercenary considerations, to perform the principal ceremonies in a secluded part of Dr. Haug's premises. This lasted five days, and the same assistance was afterwards rendered by the same worthy and some of his brethren whenever Dr. Haug was in any doubt as to the

proper meaning of the ceremonial treatises which give the outlines of the Vedic sacrifices. Dr. Haug was actually allowed to taste that sacred beverage, the Soma, which gives health, wealth, wisdom, inspiration, nay immortality, to those who receive it from the hands of a twice-born priest. Yet, after describing its preparation, all that Dr. Haug has to say of it is:

„The sap of the plant now used at Poona appears whitish, has a very stringent taste, is bitter, but not sour; it is a very nasty drink, and has some intoxicating effect. I tasted it several times, but it was impossible for me to drink more than some teaspoonfuls."

After having gone through all these ordeals, Dr. Haug may well say that his explanations of sacrificial terms, as given in the notes, can be relied upon as certain; that they proceed from what he himself witnessed, and what he was able to learn from men who had inherited the knowledge from the most ancient times. He speaks with some severity of those scholars in Europe who have attempted to explain the technical terms of the Vedic sacrifices without the assistance of native priests, and without even availing themselves carefully of the information they might have gained from native commentaries. The Sanscrit Dictionary publishad by the Imperial Academy of St. Petersburg, under the editorship of Professors Boehtlingk and Roth, is declared an unsafe guide.

„The explanations of these terms there given (as well as those of many words of the Saṃhitâ) are nothing but guesses, having no other foundation than the individual opinion of a scholar who never made himself familiar with the sacrificial art, even as far as it would be possible in

Europe, by a careful study of the commentaries on the Sûtras and Brâhmaṇas, and who appears to have thought his own conjectures to be superior to the opinions of the greatest divines of Hindostan.“

The scholar so severely handled is Dr. Weber, who is Professor of Sanscrit in the University of Berlin, and who, as we are told by the editors in the preface to their Dictionary, contributed the principle articles on the Vedic ritual. Dr. Haug admits, however, that with all its defects, particularly in the Vedic portion, the Sanscrit Dictionary published by Professors Boehtlingk and Roth is „a monument of gigantic toil and labour“; and he only protests, like Professor Goldstücker, the author of another Sanscrit Dictionary and whom Dr. Haug calls very deservedly one of the most accurate scholars in Europe, against the system followed of late years by the editors and contributors to this work, who sing each others praises in the literary journals of Russia, Germany and America, and speak slightingly of all who have not joined this International Sanscrit Insurance Company. We doubt whether such coalitions can deceive anybody. The harmless articles in which A. praises B. because B. had praised A., or in which B. abuses X. because X. had criticised A., may give pleasure to A. and B., but are seen through by everybody else. Those who take notice or complain of such childish arrangements only expose themselves to the suspicion of attaching more importance to these advertisements than they deserve, and Dr. Haug may rest assured that any attacks on his work in the journals of the Mutual Praise Society will little affect the opinion of those whose good opinion is alone worth having.

In the preface to his edition of the Aitareya Brâhmaṇa, Dr. Haug has thrown out some new ideas on the chronology of Vedic literature which deserve careful consideration. Beginning with the Hymns of the Ṛigveda, he admits, indeed, that there are in that collection ancient and modern hymns, but he doubts whether it will be possible to draw a sharp line between what has been called the Chandas period, representing the free growth of sacred poetry, and the Mantra-period, during which the ancient hymns were supposed to have been collected and new ones added, chiefly intended for sacrificial purposes. Dr. Haug maintains that some hymns of a decidedly sacrificial charactar should be ascribed to the earliest period of Vedic poetry. He takes, for instance, the hymn describing the Horse-sacrifice, and he concludes from the fact that seven priests only are mentioned in it by name, and that none of them belongs to the class of the Udgâtars (singers) and Brahmans (superintendents), that this hymn was written before the establishment of these two classes of priests. As these priests, however, are mentioned in other Vedic hymns, he concludes that the hymn describing the Horse-sacrifice is of a very early date. Dr. Haug strengthens his case by a reference to the Zoroastrian ceremonial, in which, as he says, the chanters and superintendents are entirely unknown, whereas the other two classes, the Hotars (reciters) and Adhvaryus (assistants) are mentioned by the same names as Zota and Rathwi. The establishment of the two new classes of priests would, therefore, seem to have taken place in India after the Zoroastrians had separated themselves from the Brahmans; and Dr. Haug would ascribe the Vedic hymns in which no more than two classes of

priests are mentioned to a period preceding, others in which the other two classes of priest are mentioned to a period succeeding, that ancient schism. We must confess, though doing full justice to Dr. Haug's argument, that he seems to us to stretch what is merely negative evidence beyond its proper limits. Surely a poet, though acquainted with all the details of a sacrifice and the titles of all the priests employed in it, might speak of it in a more general manner than the author of a manual, and it would be most dangerous to conclude that whatever was passed over by him in silence did not exist at the time when he wrote. Secondly, if there were more ancient titles of priests, the poet would most likely use them in preference to others that had been but lately introduced. Thirdly, even the ancient priestly titles had originally a more general meaning before they were restricted to their technical significance, just as in Europe bishop meant originally an overseer, priest an elder, deacon a minister. In several hymns some of these titles — for instance, that of hotar invoker — are clearly used as appellatives and not as titles. Lastly, one of the priests mentioned in the hymn on the Horse-sacrifice, the Agnimindha, is admitted by Dr. Haug himself to be the same as the Agnîdhra; and if we take this name, like all the others, in its technical sense, we have to recognise in him one of the four Udgâtar priests. We should thus lose the ground on which Dr. Haug's argument is chiefly based, and should have to admit the existence of Udgâtar priests as early at least as the time in which the hymn on the Horse-sacrifice was composed. But, even admitting that allusions to a more or less complete ceremonial could be pointed out in certain hymns, this

might help us no doubt in subdividing and arranging the poetry of the second or Mantra period, but it would leave the question, whether allusions to ceremonial technicalities are to be considered as characteristics of later hymns, entirely unaffected. Dr. Haug, who holds that, in the development of the human race, sacrifice comes earlier than religious poetry, formulas earlier than prayers, Leviticus earlier than the Psalms, applies this view to the chronological arrangement of the Vedic literature; and he is, therefore, naturally inclined to look upon hymns composed for sacrificial purposes, more particularly upon the invocations and formulas of the Yajur-Veda, and upon the Nivids preserved in the Brâhmaṇas and Sûtras — as relics of greater antiquity than the free poetical effusions of the Ṛishis, which defy ceremonial rules, ignore the settled rank of the deities, and occasionally allude to subjects more appropriate for profane than for sacred poetry:

„The first sacrifices [he writes] were no doubt simple offerings performed without much ceremonial. A few appropriate solemn words, indicating the giver, the nature of the offering, the deity to which, as well as the purpose for which it was offered, were sufficient. All this would be embodied in the sacrificial formulas known in later times principally by the name of Yajush, whilst the older one appears to have been Yâja. The invocation of the deity by different names and its invitation to enjoy the meal prepared, may be equally old. It was justly regarded as a kind of Yajush, and called Nigada or Nivid.“

In comparing these sacrificial formulas with the bulk of the Ṛigveda Hymns, Dr. Haug comes to the conclusion that the former are more ancient. He shows that certain

of these formulas and Nivids were known to the poets of the Hymns, as they undoubtedly were; but this would only prove that these poets were acquainted with these as well as with other portions of the ceremonial. It would only confirm the view advocated by others, that certain hymns were clearly written for ceremonial purposes, though the ceremonial presupposed by these hymns may in many cases prove more simple and primitive than the ceremonial laid down in the Brâhmaṇas and Sûtras. But if Dr. Haug tells us that the Ṛishis tried their poetical talent first in the composition of Yâjyâs, or verses to be recited while an offering was thrown into the fire, that the Yâjyâs were afterwards extended into little songs, we must ask, is this fact or theory? And if we are told that „there can be hardly any doubt that the hymns which we possess are purely sacrificial, and made only for sacrificial purposes, and that those which express more general ideas, or philosophical thoughts, or confessions of sins, are comparatively late", we can only repeat our former question. Dr. Haug when proceeding to give his proofs that the purely sacrificial poetry is more ancient than either profane songs or hymns of a more general religious character, only produces such collateral evidence as may be found in the literary history of the Jews and the Chinese — evidence which is curious, but not convincing. Among the Aryan nation, it has hitherto been considered as a general rule that poetry precedes prose. Now the Yâjyâs and Nivids are prose, and though Dr. Haug calls it rhythmical prose, yet, as compared with the Hymns, they are prose; and though such an argument by itself could by no means be considered as sufficient to upset any solid evidence to the con-

trary, yet it is stronger than the argument derived from the literature of nations who are neither of them Aryan in language or thought.

But though we have tried to show the insufficiency of the arguments advanced by Dr. Haug in support of his theory, we are by no means prepared to deny the great antiquity of some of the sacrificial formulas and invocations, and more particularly of the Nivids to which he for the first time had called attention. There probably existed very ancient Nivids or invocations, but are the Nivids which we possess the identical Nivids alluded to in the hymns? If so, why have they no accents, why do they not form part of the Saṃhitâs, why were they not preserved, discussed, and analyzed with the same religious care as the metrical hymns? The Nivids which we now possess may, as Dr. Haug supposes, have inspired the Ṛishis with the burden of their hymns; but they may equally well have been put together by later compilers from the very hymns of the Ṛishis. There is many a hymn in the Saṃhitâ of the Ṛigveda which may be called a Nivid, or invitation addressed to the gods to come to the sacrifices, and an enumeration of the principal names of each deity. Those who believe, on more general grounds, that all religion began with sacrifice and sacrificial formulas will naturally look on such hymns and on the Nivids as relics of a most primitive age; while others, who look upon prayer, praise, and thanksgiving, and the unfettered expression of devotion and wonderment as the first germs of a religious worship, will treat the same Nivids as productions of a later age. We doubt whether this problem can be argued on general grounds. Admitting that the Jews began with

sacrifice and ended with psalms, it would by no means follow that the Aryan nations did the same, nor would the chronological arrangement of the ancient literature of China help us much in forming an opinion of the growth of the Indian mind. We must take each nation by itself, and try to find out what they themselves hold as to the relative antiquity of their literary documents. On general grounds, the problem whether sacrifice or prayer comes first may be argued ad infinitum, just like the problem whether the hen comes first or the egg. In the special case of the sacred literature of the Brahmans, we must be guided by their own tradition, which invariably places the poetical hymns of the Ṛigveda before the ceremonial hymns and formulas of the Yajur-Veda and Sâma-Veda. The strongest argument that has as yet been brought forward against this view is, that the formulas of the Yajur-Veda and the sacrificial texts of the Sâma-Veda contain occasionally more archaic forms of language than the Hymns of the Ṛigveda. It was supposed, therefore, that, although the Hymns of the Ṛigveda might have been composed at an earlier time, the sacrificial hymns and formulas were the first to be collected and to be preserved in the schools by means of a strict mnemonic discipline. The Hymns of the Ṛigveda, some of which have no reference whatever to the Vedic ceremonial, being collected at a later time, might have been stripped, while being handed down by oral tradition, of those grammatical forms which in the course of time had become obsolete, but which, if once recognised and sanctioned in theological seminaries, would have been preserved there with the most religious care.

According to Dr. Haug, the period during which the

Vedic hymns were composed extends from 1400 to 2000 B. C. The oldest hymns, however, and the sacrificial formulas he would place between 2000 and 2400 B. C. This period corresponding to what has been called the Chandas and Mantra periods, would be succeeded by the Brâhmaṇa period, and Dr. Haug would place the bulk of the Brâhmaṇas, all written in prose, between 1200 and 1400 B. C. He does not attribute much weight to the distinction made by the Brahmans themselves between revealed and profane literature, and would place the Sûtras almost contemporaneous with the Brâhmaṇas. The only fixed point from which he starts in his chronological arrangement is the date implied by the position of the solstitial points mentioned in a little treatise, the Jyotisha, a date which has been fixed by the Rev. R. Main at 1186 B. C. (in a paper published in the Preface to the 4th volume of Professor Max Müller's edition of the Ṛigveda). Dr. Haug fully admits that such an observation was an absolute necessity for the Brahmans in regulating their calendar:

„The proper time [he writes] of commencing and ending their sacrifices, principally the so called Sattras or sacrificial sessions, could not be known without an accurate knowledge of the time of the sun's northern and southern progress. The knowledge of the calendar forms such an essential part of the ritual, that many important conditions of the latter cannot be carried out without the former. The sacrifices are allowed to commence only at certain lucky constellations, and in certain months. So, for instance, as a rule, no great sacrifice can commence during the sun's southern progress; for this is regarded up to the present day as an unlucky period by the Brahmans, in

which even to die is believed to be a misfortune. The great sacrifices generally take place in spring in the months of Caitra and Vaiçâkha (April and May). The Sattras, which lasted for one year, were, as one may learn from a careful perusal of the 4th book of the Aitareya Brâhmaṇa, nothing but an imitation of the sun's yearly course. They were divided into two distinct parts, each consisting of six months of thirty days each; in the midst of both was the Vishuvan, i. e. equator or central day, cutting the whole Sattra into two halves. The ceremonies were in both the halves exactly the same, but they were in the latter half performed in an inverted order."

This argument of Dr. Haug's seems correct as far as the date of the establishment of the ceremonial is concerned, and it is curious that several scholars who have lately written on the origin of the Vedic calendar, and the possibility of its foreign origin, should not have perceived the intimate relation between that calendar and the whole ceremonial system of the Brahmans. Dr. Haug is, no doubt, perfectly right when he claims the introduction of the Nakshatras, or the Lunar Zodiac of the Brahmans, if we may so call it, for India; he is right also when he assigns the twelfth century as the earliest date for the origin of that simple astronomical system on which the calendar of the Vedic festivals is founded. He calls the theories of Biot, Weber and Whitney, who have lately tried to claim the first discovery of the Nakshatras for China, Babylon, or some other Asiatic country, absurd. But does it follow that, because the ceremonial presupposes an observation of the solstitial points in the twelfth century, therefore the theological works in which that cere-

monial is explained, commented upon, and furnished with all kinds of mysterious meanings, were composed at that early date? We see no stringency whatever in this argument of Dr. Haug's, and we think it will be necessary to look for other anchors by which to fix the drifting wrecks of Vedic literature.

Dr. Haug's two volumes, containing the text of the Aitareya Brâhmaṇa, translation, and notes, would probably never have been published if they had not received the patronage of the Bombay Government. However interesting the Brâhmaṇas may be to students of Indian literature, they are of small interest to the general reader. The greater portion of them is simply twaddle, and what is worse, theological twaddle. No person who is not acquainted beforehand with the place which the Brâhmaṇas fill in the history of the Indian mind could read more than ten pages without being disgusted. To the historian, however, and to the philosopher they are of infinite importance — to the former as a real link between the ancient and modern literature of India, to the latter as a most important phase in the growth of the human mind, in its passage from health to disease. Such books, which no circulating library would touch, are just the books which Governments, if possible, or Universities and learned societies, should patronise; and if we congratulate Dr. Haug on having secured the enlightened patronage of the Bombay Government, we may gratulate Mr. Howard and the Bombay Government on having, in this instance, secured the service of a bonâ fide scholar like Dr. Haug.

3.

Die erste der beiden hier vorausgeschickten Anzeigen begrüſsen wir mit wahrhafter Freude. Es ist, soweit wir wissen, das erste Mal, daſs ein eingeborner Hindu muthig und selbstbewuſst das Werk eines europäischen Sanskrit-Gelehrten einer eingehenden Kritik unterwirft und zwar eben in einer Weise, die ihn als dazu vollkommen berechtigt und ausgerüstet dokumentirt.

In einem peinlichen Gegensatze hiezu steht die zweite der obigen Anzeigen, weil sie, statt wahrhafte Kritik zu üben, nur das Amt des praeco übernimmt, und sich des Versuches nicht entblödet, jedem Tadel, der das verherrlichte Werk etwa treffen könnte, im Voraus dadurch die Spitze abzubrechen, daſs sie denselben als den Ausfluſs einer literarischen Coterie erklärt. Wenn irgendwo, so gilt hier das Sprüchwort: „man sucht Niemand hinter einer Thür, hinter der man nicht selbst gesteckt hat“. Indem wir hiemit jene perfiden Insinuationen aus dem für das allgemeine Publikum bestimmten englischen Journal in unsere Studien überführen, übergeben wir sie dem engeren Kreise Derer, die hier ein Urtheil zu fällen berechtigt sind, und denen sie an ihrem ursprünglichen Orte schwerlich allgemein zugänglich geworden sein würden. Gegen Verdächtigungen dieser Art ist Schweigen eine falsche, direktes Entgegentreten mit offenem Visier die richtige Antwort. Auch so bleibt ja der Anonymus bei dem groſsen, in dieser Sache völlig urtheilslosen Publikum, an welches jene Apostrophe gerichtet ist, immer noch im Vortheil: denn es heiſst nicht umsonst: calumniare audacter, semper aliquid haeret. Wir sind aber doch begierig, zu sehen, ob

er der obigen Anzeige eines eingebornen Hindu und meinen nachstehenden Bemerkungen gegenüber, wirklich die Stirn haben wird, zu behaupten, daſs sie nur der Ausfluſs einer in ihrer idyllischen Ruhe gekränkten „International Sanscrit-Insurance-Company" seien! Wir wiederholen hier, ihm gegenüber, die schon bei einer andern Gelegenheit (diese Stud. 2, 155) gebrauchten Worte: hat der Ref. alle die oben pag. 180—92 und im Nachstehenden aufgeführten groben Fehler und Versehen, die er ganz mit Stillschweigen übergeht, seinerseits „selbst nicht gefunden? oder hat er sie verschweigen wollen? Eins ist hier so schlimm wie das Andere".

Wie ungeschickt übrigens auch die Art ist, in welcher der Ref. des Saturday Review die Sache seines Clienten führt — so ungeschickt, daſs dieser selbst füglich den Spruch: „Gott schütze mich vor meinen Freunden" auf ihn anzuwenden allen Grund hätte —, so kann dies doch begreiflicher Weise unserer eigenen Würdigung der Leistungen und Verdienste des Vf.'s in keiner Weise irgend welchen Eintrag thun. Trotz aller der höchst bedenklichen Schattenseiten, die wir im Folgenden in dem Werke aufzuweisen haben, bleibt es dennoch eine höchst bedeutende Arbeit, aus der reiche Belehrung und Förderung zu schöpfen, und die deshalb mit lebhaftem Dank und warmer Anerkennung zu begrüſsen ist.

Das weitaus Wichtigste darin sind jedenfalls die ausführlichen Noten, in denen der Verf. theils allgemeine zusammenfassende Darstellungen bestimmter Riten und Vorgänge, theils Aufklärungen über Einzelnheiten des Rituals giebt, die er entweder mündlicher Unterweisung durch eingeborne Priester, oder geradezu dem Augenschein, der per-

sönlichen Anwesenheit nämlich bei nur behufs seiner eigenen Information aufgeführten Opfern, verdankt. Es bedarf keiner ausführlichen Erörterung, von welcher Bedeutung dieser letztere Umstand ist, welche Vorzüge ein solches Verständnifs, das sich auf Beobachtung eines aus dem Leben gegriffenen Vorganges gründet, einem Verständnifs gegenüber hat, welches nur aus den undeutlichen, oft ganz aphoristischen, oft gerade durch ihre Minutiosität verworrenen Angaben der Ritualtexte sich erzielen läfst. Der Verf. hat übrigens mit der ihm eigenen glücklichen Unumwundenheit diese Vorzüge seinerseits bereits in das hellste Licht zu setzen gewufst. Er hat dabei denn auch nicht versäumt, die Arbeiten seiner Vorgänger auf diesem Gebiete, die sich eben rein auf das handschriftliche Material angewiesen sahen, auf das Unbedingteste zu verurtheilen, s. die oben pag. 201. 202 von dem Ref. des Saturday Review angeführten Worte der Preface pag. V. Und zwar hat er dies denn allerdings in einer Weise gethan, welche mich, der ich, jenem Ref. zufolge, speciell damit gemeint sein soll, zu nicht minder unbedingtem Einspruche berechtigt. Wenn er nämlich die Erklärungen ritueller Ausdrücke, welche das Petersb. Sanskṛit-Wörterbuch enthält, als die individuellen Vermuthungen eines Gelehrten bezeichnet: „who never made himself familiar with the sacrificial art, even as far as it would be possible in Europe by a careful study of the commentaries on the Sûtras and Brâhmaṇas", so brauche ich dem gegenüber nur die einfache Aufzählung der Materialien zu geben, welche mir für jene meine Beiträge zum Petersb. Sanskṛit-Wörterbuche als Grundlage gedient haben. Aufser einem nahezu die Vollständigkeit einer Concordanz haben-

den Index zum Çatapatha Brâhmaṇa und einem wirklich vollständigen Index zu Kâtyâyana's çrautasûtra, beruhen dieselben, von upasad ab, auf einem ebenfalls vollständigen Index zu Çâñkhâyana's çrautasûtra, von g ab aber noch auf einem dergl. zu Lâṭyâyana's çrautasûtra, sowie zu den gṛihyasûtra des Pâraskara, Gobhila, Çâñkhâyana, Âçvalâyana, Kauçika. Auch aus dem Kâṭhakam, dem Pañcavinçam und Shaḍvinçam, dem Aitareya- und dem Çâñkhâyana-Brâhmaṇa sind zahlreiche Beiträge (obschon nicht aus vollständigen Indices derselben) geflossen. Alle diese Werke habe ich selbst aus ihren hiesigen Handschriften kopirt, und ihre Commentare, so weit dieselben mir zugänglich [1]), ausführlich excerpirt, resp. auch in meinen Materialien zum Wörterbuch jeder Stelle, wo es mir nöthig schien, ihre einheimische Erklärung beigegeben. Hiemit erledigt sich der obige Vorwurf von selbst. Ich glaube auf Grund des Angeführten wohl sagen zu können, daſs ich den indischen Ritualtexten und ihren einheimischen Erklärungen ein weit eingehenderes Studium, als bisher irgend ein europäischer Gelehrter, Haug selbst mit eingeschlossen, gewidmet habe. Dagegen räume ich gern ein, daſs die Resultate dieses Studiums mich häufig sehr wenig befriedigten [2]), und daſs mir durch H.'s Darstellungen Vieles klar geworden ist, was ich bisher nicht richtig verstanden hatte.

---

[1]) Sâyaṇa's Comm. zum Pañcavinçam erhielt ich aus der Kaiserl. Bibliothek zu Paris geliehen, ebenso Burnouf's Handschriften der Taittiriya-Saṃhitâ, s. oben 5, 31. 51.

[2]) Für die knappe Fassung übrigens, welche wie den vedischen Artikeln des Petersb. Skr.-Wtb.'s überhaupt, so auch speciell denen, welche von rituellen Ausdrücken handeln, eigenthümlich ist, bin nicht ich verantwortlich, da ich auf deren Redaktion keinen Einfluſs habe, und meine Theilnahme an diesem Werke sich nur auf die Darbietung des von mir den Quellen entlehnten Materials beschränkt.

Bei aller Anerkennung nun dessen, was Haug gerade hierin, in der Aufklärung nämlich über die rituellen Vorgänge, geleistet hat, sind es doch auch hier zwei Punkte, die ich ihm direkt zum Vorwurf zu machen nicht umhin kann. Einmal nämlich der Umstand, dafs er es unterlassen hat, die in seinen Noten zerstreuten höchst werthvollen Angaben zu einem Gesammtbilde zu vereinigen [1]). Meine eignen jahrelangen Untersuchungen über das Opferritual sind bis jetzt theils durch die massenhafte Ausdehnung der dazu nöthigen Vorarbeiten (s. eben), theils durch den Mangel an klarer Anschaulichkeit, den ich nicht zu bewältigen vermochte, hinter dem mir gesteckten derartigen Ziele, welches zudem das ganze Opferritual ins Auge fafste, zurückgeblieben. Bei der Beschränkung aber auf dies einzelne Brâhmaṇa und bei der von ihm persönlich gewonnenen eigenen Anschauung, hätte Haug uns hier ein dergl. Gesammtbild des in diesem Werke verhandelten Rituals aufzustellen hinreichende Veranlassung und Befugnifs gehabt. Zum Zweiten sodann ist Haug, wie beim Avesta, so auch hier, auf dem besten Wege, aus dem himmelstürmenden Paulus, der zu werden er eigentlich sich anschickte, wieder ein am Boden klebender Saulus zu werden, das heifst, um ohne Bild zu reden, die Wichtigkeit seiner durch persönlichen Augenschein erlangten Kenntnisse, die Tragweite der den jetzigen Anschauungen der eingebornen Priester, resp. der traditionellen mündlichen Ueberlieferung überhaupt zukommenden Bedeutung weitaus zu übertreiben. Geht er doch faktisch schon so

---

[1]) Nicht einmal ein Wort-Index ist beigegeben, um ihre Benutzung zu erleichtern.

weit, wie dies ihm der Bombayer Recensent (oben p. 193) mit Recht vorhält, seine eignen persönlichen Erfahrungen und Erkundigungen sogar noch über Sâyaṇa, über die sûtra und die Commentare hinaus zu erheben. Es liegt aber auf der Hand, wie erhebliche Irrthümer sich in unsere Auffassung einschleichen können, resp. müssen, wenn wir diejenige Entwickelung des Rituals, welche es gegenwärtig in irgend einem beliebigen Stadium, resp. Individuum erreicht hat, ohne Weiteres als die unbedingte Norm auch für die Vorzeit aufzustellen uns anschicken. Auch ist Haug noch dazu hiebei keineswegs durchweg mit der nöthigen Umsicht und Genauigkeit verfahren. Zu den hierauf bezüglichen Bemerkungen des Bombayer Rec. oben pag. 188 ff. mögen hier noch folgende Beispiele hinzutreten, die dies anschaulich erhärten werden.

Pag. 3 not.: „the adhvaryu takes rice which is husked and ground, throws it into a vessel of copper (madantî), kneads it with water.“ Also madantî bedeutet: a vessel of copper? (ebenso pag. 54). Mag sein, dafs die oral information dies jetzt so lehrt: aber — das Gefäfs steht dann statt seines Inhalts: denn faktisch wird mit madantyas (so, als Plur. ist das Wort zu verstehen) heifses, kochend aufsprudelndes, gleichsam aufjauchzendes Wasser bezeichnet, s. Çat. 3, 4, 3, 10. 22. Ts. 6, 2, 2, 7. Kâṭh. 24, 9. Kâty. 8, 1, 10. 2, 4 ff. 7, 19—21: und es wird resp. mit diesem Namen nie bei der Herstellung des puroḍâça bezeichnet (bei welcher Gelegenheit Haug das Wort erwähnt), sondern nur bei dem soma-Opfer, bei welchem es zu Lustrationen aller Art, insbesondere für den Opfrer und seine Gattinn, zum Zugufs zum soma etc. verwendet wird, schol. zu Kâty. 8, 1, 10. 11.

Pag. 4 „caru is boiled rice: it can be mixed with

milk and butter; but it (was?) is no essential part. It is synonymous with odanam (dies Wort ist Masculinum!), the common term for boiled rice, Çatap. Br. 4, 42, 1 (d. i. 4, 4, 2, 1)." Hier liegt zunächst der umgekehrte Fall vor wie eben, der Inhalt ist statt des Gefäfses angegeben, denn caru ist ursprünglich: Kessel, Topf, s. Petersb. Wörterb. s. v. 1), erst sekundär das darin Gekochte. Sodann aber ist die Beschränkung auf boiled rice eine zu enge. Das Charakteristische eines caru ist vielmehr, dafs er aus gekochten Körnern besteht, sei es Reis (was allerdings das Gewöhnlichste), Gerste oder dgl.[1]), nicht aus Mehl: bhûmâ vâ esha taṇḍulânâṃ yac caruḥ Çat. 6, 6, 1, 8. carur hy eva sa yatra kva ca taṇḍulâu âvapanti 2, 5, 3, 4. 11, 1, 4, 3. caruçabdena anavasrâvito 'ntarûshmapakva îshaddagdhavrîhitaṇḍulasiddha odana ucyate schol. Kâty. 4, 5, 22 (s. Çat. 5, 3, 2, 8). Nur ausnahmsweise werden beim paushṇa caru gemahlene Körner (prapishṭa) genommen Çatap. 1, 7, 4, 7. Kâty. 5, 1, 9. Ts. 2, 6, 8, 5.

Pag. 10 note 20. Die Ausdrücke vitâna und vaitânika sind mit dem term vitan to extend, insofern er sich im Allgemeinen auf das „winding off of the sacrificial chain" bezieht, in keiner Weise „connected", sondern vitâna hat eine ganz specielle Bedeutung, s. Kâty. 25, 7, 15, wo vitânaṃ sâdhayitvâ vom schol. durch agnînâṃ yathâdeçaṃ sthâpanam erklärt wird[2]): es ist identisch mit vihâra, vistâra und bezeichnet die Entnehmung zweier der drei für

---

[1]) schol. zu Kâty. 4, 6, 1 vaiçvadevaç carur iti (in 2) vakshyati, so 'pi yavamayo yathâ syât yavânâm ity uktam (in 1) | anyathâ odanaçabdasya vrîhitaṇḍulasiddhânne rûḍhatvât, caror odanatvâd yavâgrayaṇe 'pi carur vrîhitaṇḍulamaya eva syât. Die hier vorliegende Beschränkung auf vrîhi, Reis, ist offenbar erst sekundär eingetreten.

[2]) ebenso Pârask. 3, 8, wo schol. âvasathyâgner âhavanîyadakshiṇâgnyor uddharaṇaṃ kṛitvâ.

eine Opferceremonie nöthigen heiligen Feuer, des âhavanîya nämlich und des dakshiṇâgni, aus dem dritten, dem von dem ersten âdhânam ab[1]) stetig zu unterhaltenden gârhapatya, wie dieselbe für jedes karman apart zu geschehen hat[2]) Kâty. 1, 3, 26. Sekundär bedeutet vitâna dann auch in der Sprache der Scholien geradezu die heiligen Feuer selbst[3]). Oder sie werden als vaitânika bezeichnet, im Gegensatz zum aupâsana (zu umsitzenden?)-, resp. âvasathya- oder smârta-Feuer, in welchem alle häuslichen, während in ihnen nur die çrauta-Verrichtungen vor sich gehen Kâtyây. 1, 1, 18—21, schol. pag. 402, 6. 7. Die Letzteren (agnihotra u. dergl.) heifsen daher auch geradezu vaitâna Pâr. 3, 10, vaitânika Âçv. çr. 1, 1, 2, oder vitâna selbst ib. 1, 1, 1 (vitatâ a g n a y o yasminn iti çrautakarmajâtam agnihotrâdi v i t â n a çabdenocyate, schol.).

Pag. 12 not. 32. „the svishṭakṛit" ist n i c h t „that part of an offering which is given t o a l l g o d s i n d i s c r i m i n a t e l y, after the principal deities of the respective ishṭi have received their share", sondern ist vielmehr ganz ausschliefslich nur der dem a g n i svishṭakṛit bestimmte Antheil, welcher jede dergl. Opfergabe beschliefst, Çatap. 1, 7, 3, 7 ff. Kâty. 1, 9, 9. 3, 3, 26. Allerdings werden in dem diesen Antheil begleitenden Spruche (nigada, praisha) die Götter der ishṭi nochmals aufgeführt, aber nur als Ob-

---

[1]) wo es durch Reiben oder sonst wie zu erzeugen resp. zu holen ist, Kâty. 4, 7, 15.

[2]) Nach Beendigung des karman, für welches sie „herausgeholt" wurden, gelten sie nicht mehr als vedische Feuer, sondern als weltliche Kâty. 1, 8, 27.

[3]) s. schol. Kâtyây. 2, 1, 18 vitânasyottarataḥ (während die paddhati 177, 8 vihârasyottarataḥ hat). 3, 7, 8 dakshiṇato vitânam (= paddh. 278, 6 d a k s h i ṇ â g n i ṃ dakshiṇena). paddh. 411, 18 vitânasya dakshiṇataḥ (während schol. zu 4, 14, 1 vihârâd dakshiṇasyâm, resp. dakshiṇataḥ â h a v a n î y â g â r â d eva).

jekte: agni svishṭakṛit soll die ihnen bestimmten Gaben gut geopfert machen, dafür erhält er eben seine Spende: vgl. noch bei Haug pag. 96 not. pag. 126 not.

Pag. 29 not. 4. saktu (Ṛ 10, 71, 2) ist nicht: „barley juice, a kind of beer prepared by pouring water over barley and by filtering it after having allowed it to remain for some time in this state", sondern bedeutet im Ritual durchweg nur (s. Wilson unter çaktu): the powder or flour of barley and other grain, first fried and than ground, vergl. nirdhûtasaktur bhastrâ Çat. 1, 6, 3, 16, und taṃ saktubhiḥ çrîṇâti 4, 2, 1, 2. 11 (wird dem soma beigemischt, um den für den manthi-graha nöthigen mantha[1]) daraus zu machen, vergl. 12, 6, 1, 26. Kâty. 9, 6, 13). Statt godhûmasaktavaḥ, kuvala°, upavâka°, badara°, yava°, karkandhu° 12, 9, 1, 5 hat Kâty. 19, 2, 16—19 durchweg °cûrṇâni: gavedhukâsaktubhiḥ Çat. 9, 1, 1, 8 wird durch âraṇyâ godhûmâḥ teshâm pishṭaiḥ erklärt, ebenso saktubhiḥ Kâty. 9, 6, 13 von Mahîdhara durch yavapishṭaiḥ: vergl. noch: ardhâḥ (dhânânâm) pishṭânâm âvṛitâ saktûn kṛitvâ Âpastamba im schol. Kâty. pag. 510, 2. Die „oral information" hat somit hier den Stoff und das daraus eventualiter zu Machende verwechselt.

Pag. 42 not. Beim pravargya wird nicht blos ein mahâvîra-Gefäſs gemacht, sondern deren drei, Kâty. 26, 1, 19: dagegen werden dabei nicht zwei veda gebraucht, sondern nur einer, und dieser ist auch kein „bunch of kuça grass", sondern besteht aus muñja-Gras Kâty. 26, 2, 10 (5, 15. 7, 24). Es ist ferner nicht blos ein khara von Nöthen

[1]) Im schol. Kâty. 5, 8, 18 wird mantha erklärt durch âḍvâlitâḥ saktavaḥ, der Milch zugemischtes Mehl, resp. dadurch entstandener Pappe, Brei.

(wenn auch Ait. Br. 1, 22 nur einen erwähnt), sondern deren zwei, Çâñkh. 5, 9, 5. Kâty. 26, 2, 16 (gârhapatyâhavanîyâ uttareṇa kharau nivapati). 7, 30: auch ist khara nicht ein earthen ring, sondern meist[1]) ein viereckiger Aufwurf aus Erde, mit Sand bestreut: er heifst endlich auch nicht darum khara i. e. ass, weil „earth is always carried on the back of donkeys to the sacrificial compound“ (!), sondern wohl, weil er zum Tragen der graha (Somabecher) etc. bestimmt ist, und somit das Amt eines Lastesels vertritt (vgl. Kuhn's Zeitschrift 9, 234). — Unrichtig weiter ist die Angabe p. 41 not. „the pravargya-Ceremony lasts for three days“: es gilt dies resp. nur für den allerdings gewöhnlichsten Fall, dafs die sich stets unmittelbar anschliefsende (Kâty. 26, 2, 1. Çâñkh. 5, 11, 1) upasad-Feier nur drei Tage dauert: mit der Zahl der upasad-Tage aber wächst natürlich auch die der pravargya-Tage: yâvad evopasadbhiç caranti tâvat pravargyeṇa, saṃvatsaram evopasadbhiç caranti saṃvatsaraṃ pravargyeṇa Çatap. 10, 2, 5, 3, und Sâyaṇa zu Taittir. Âr. 5, 6, 2: agnishṭome trishv eva dineshu upasadaḥ, agnicayane shaṭsu dineshu, ahîneshu dvâdaçasu dineshu, tadanusâreṇa pravargyâvrittiḥ, etac ca sûtrakâreṇa saṃgṛihîtam: tryupasatke shaṭkṛitvaḥ (nämlich täglich sâyam prâtaç ca), shaḍupasatke dvâdaçakṛitvo, dvâdaçopasatke caturviñçatikṛitva iti. — Endlich ist auch die weitere Angabe unrichtig: „without having undergone it no one is allowed to take part in the solemn Soma feast prepared for the Gods“. Im geraden Gegentheil hiezu ist pravargya sogar bei jedem pra-

[1]) Auch die dhishṇya der drei Feuer heifsen khara: der des gârhapatya ist rund, der des âhavanîya viereckig, der des dakshiṇâgni halbmondförmig. Kâty. paddh. p. 356. Der beim soma vor den uparava aufgeworfene khara ist viereckig Kâty. 8, 5, 29, und dies ist wohl auch hier die Norm.

thamayajna ausdrücklich verboten, Çâñkh. Br. 8, 3. çr. 5, 9, 1. Çatap. 14, 2, 2, 44. 45. Kâty. 8, 2, 16 (und Âpastamba im schol.). 26, 7, 53, daher auch die häufige Einschränkung der Gültigkeit einer Bestimmung nur für den Fall, dafs das Opfer mit pravargya versehen sei: yadi pravargyavân bhavati Çatap. 3, 4, 4, 1. Çâñkhây. çr. 7, 16, 1. Lâṭy. 1, 6, 1. 5, 6, 12. Pâr. 2, 8. Nun ist dies zwar kein allgemein gültiges Verbot, denn im Taittir. Âr. 5, 6, 8 heifst es von dem agnishṭoma-Opfer ohne alle Einschränkung: agnishṭome pravṛiñjyât, und Dhûrtasvâmin (zu Âpastamba, Kâty. schol. pag. 680, 2) entnimmt daraus, dafs das Verbot bei Âp. ausschliefslich nur auf die erste Feier des atirâtra-Somaopfers sich beziehe! Dies ist zwar irrig, denn gleich der nachstfolgende Satz im Taittir. Âr. verbietet den pravargya überhaupt ganz allgemein für jedes ukthya-Somaopfer, ohne Rücksicht darauf ob es prathamayajna ist oder nicht: jedenfalls aber erhellt aus der Angabe des Taittir. Âr., wie dies auch Sâyaṇa im schol. dazu angiebt, dafs das Verbot des pravargya für den prathamayajna ein nicht allgemein gültiges war, und der schol. zu Kâty. 26, 7, 53 führt auch ausdrücklich eine Stelle aus einem çâkhântara an (prathamayajne 'py eke), die dies erhärtet, wie denn auch das vâ bei Kâty. 8, 2, 16 vom schol. dem entsprechend erklärt wird. Und so ist denn nach Çâñkhây. 5, 9, 2 einem çrotriya die Feier des pravargya auch beim prathamayajna erlaubt. Âpastamba endlich citirt dies theils ausdrücklich als die Ansicht eines Bahvṛicabrâhmaṇa, theils dehnt er dieselbe auch noch auf zwei andere Categorieen, den durbrâhmaṇa und den brahmavarcasakâma aus. Alles dies thut indessen der völligen Unrichtigkeit der obigen Angabe Haug's keinen Eintrag.

Pag. 58 (1, 26) prastare nihnuvate (not. „literally: he(!) conceals the two bundles of kuça grass) ist in der Uebers. durch: „[when repeating the words: eshṭâ râyaḥ etc.] they throw the two bundles of kuça grass (held in their hands, in the southern corner of the Vedi) and put their right hands over their left ones (to cover the kuça grass)“ ausgedrückt. prastare ist aber nicht Accus. Dual. eines Neutrums, sondern Loc. Singul. eines Masculinums. Und obschon Haug hinzufügt: the concealment is done in the manner expressed in the translation as I myself have witnessed it, so verhält sich die Sache, den Ritualtexten nach, denn doch erheblich anders, als er angiebt. S. Çâṅkh. 5, 8, 5: dakshiṇottânân pâṇîn prastare nidhâya nihnuvate savyottânân aparâhṇe, (bei der vormittägigen upasad) legen sie (die Priester) ihre Hände, die rechte aufwärts gerichtet, auf den prastara nieder — bei der nachmittägigen die linke aufwärts —, und entziehen sich (durch diesen demüthigen namaskâra allen üblen Folgen dessen, dafs sie vorher nach Süden gegangen sind, entsühnen dieselben [vgl. das unten zu 7, 17 p. 468 Bemerkte]: yajnam paribhûya yad dakshiṇataḥ somâpyâyanâya gatâḥ, tad duritaṃ namaskâreṇâ 'panayanti, schol.). S. auch ib. 5, 10, 36. Bei Lâṭyâyana 5, 6, 9: kâçamaye prastare nihnuvîran, dakshiṇân uttânân pâṇîn kṛitvâ savyân nîcaḥ tritt die eigentlich selbstverständliche Specialität hinzu, dafs die linken Hände mit der Fläche nach unten gekehrt sind. Ebenso bei Âçval. 4, 5: spṛishṭvodakaṃ nihnuvaṃte (! °vate) prastare pâṇîn nidhâyottânân dakshiṇânt savyân nîcaḥ. Für das Verfahren selbst und den obigen Grund desselben s. noch Çatap. 3, 4, 3, 19—21. Kâty. 8, 2, 9 (schol.), wonach auch beide Hände

mit der Fläche nach oben gekehrt sein können, und Mahîdh. zu Vs. 5, 7.

Pag. 62 (1, 28). Die paitudâravâḥ paridhayaḥ, sticks of fig-tree wood, werden *nicht*: put in the nâbhi, or hole in the uttaravedi, sondern dieselbe wird damit *umlegt*, Çat. 3, 5, 2, 14. 15. Kâty. 5, 4, 16. Kâṭh. 25, 6. Ts. 6, 2, 8, 3.

Pag. 79 (2, 3) not. 10. svaru ist *nicht* shavings, Späne im Allgemeinen, sondern nur der *erste* Splitter, der von dem zum Opferpfosten bestimmten Baume abgespalten wird (s. schol. Kâtyây. 1, 7, 17. 18. 6, 1, 13), die erste Wunde, *Schwäre* gleichsam, die demselben geschlagen wird (vgl. zend. qara Wunde von √svar flammen, brennen, schmerzen): derselbe ist zunächst aufzubewahren, bis er dann später in die dreimal um den yûpa zu windende raçanâ versteckt (Kâty. 6, 3, 16) wird, von wo ihn der Schlächter einmal hervornimmt, um ihn zu salben und die Stirn des Thieres damit zu berühren (Kâty. 6, 4, 12. 13): er wird dann wieder daselbst versteckt und am Ende des Thieropfers in die juhû gelegt und geopfert (Kâty. 6, 9, 12).

Pag. 85 not. 11. wird das Schlachten des Thieres so geschildert: „they stop its mouth and *beat it severely ten or twelve times on the testicles* till it is suffocated“. Das mag jetzt Mode sein. Die Ritualtexte haben, so weit ich sehe, nichts davon. Nach Çatap. 3, 8, 1, 15. Kâty. 6, 5, 18. 19 ist das *Schlagen* mit einem kûṭa, Horn — das sei Menschenart [1]) — (Sâyana: indem man es beim Horne faſst), oder hinter das Ohr — das sei nach Manen-Art [2]) — ausdrücklich verboten: das Thier soll blos durch Zuhalten des Mundes, wobei Sorge zu tragen daſs es nicht

[1]) d. i. die Art, wie man sonst ein Thier schlachtet.
[2]) wie beim Manenopfer.

schreit [1]), erstickt, oder durch eine Schlinge (veshkeṇa) erdrosselt werden. Nur bei der eben den Manen geweihten anustaraṇî wird ausdrücklich geboten, dafs man sie hinter das Ohr schlagen solle, um sie zu tödten [2]), Kâtyây. 25, 7, 34. Sonst ist stets nur von Erstickung (saṃjnapanam) die Rede. Auch der Opfermensch und das Opferrofs werden nur durch sie getödtet, Kâty. 16, 1, 14. 20, 6, 10. Çâñkh. 16, 12, 19. 20. Und wo irgend sonst vom Tödten eines Opferthieres die Rede ist, z. B. Çâñkhây. 4, 17, 9. 5, 17, 11. Kauç. 44 (prâṇân âsthâpayati). Âçv. çr. 3, 1 ff. g. 1, 11, nirgendwo finde ich das Schlagen auf die testicles erwähnt. Da übrigens auch ausdrücklich verboten wird, auf das Thier hinzusehen, während es verendet, Çatap. 3, 8, 1, 15. Çâñkhây. 5, 17, 11, so kann von einem Schlagen desselben in der That füglich gar nicht die Rede sein.

Pag. 94 not. varshishṭha ist nicht: the penis, sondern das dickste Drittel des in drei Theile geschnittenen Hintern (s. Kâtyây. 6, 7, 8): und es wird ferner, nebst dem vanishṭhu (so, nicht °shṭha) und dem Schwanze, nicht abgeschnitten, schlechtweg „for being sacrificed“ — geopfert wird ja Alles — sondern im Gegentheil zunächst aufbewahrt, um erst am Schlusse, bei den anuyâja, in elf Theile zerschnitten, zu den upayaj genannten Ceremonieen verwendet zu werden, Çatap. 3, 8, 3, 18. 4, 4. Kâty. 6, 9, 10. Mahîdh. zu Vs. 6, 21, während der Schwanz für das patnîsaṃyâjanam dient, und der vanishṭhu, Dickdarm, von dem agnîdh zu essen ist (Kâty. 6, 9, 14. 4). Auf pag. 110 not.,

---

[1]) für den Fall, dafs dies doch geschieht, sind bestimmte prâyaçcitta verordnet, Kâty. 25, 9, 12. Çâñkh. 4, 17, 9. 13, 2, 4. Gobh. 3, 10, 22.

[2]) ihre beiden vṛikka (kukshigolaka) sind dem Todten in die Hände zu legen.

wo Haug von diesen upayaj handelt, spricht er selbst von eleven pieces of the guts, als deren Gegenstand, nicht von elf Stücken des penis. Statt: of the guts sollte es übrigens auch da vielmehr heiſsen: of the guda, der von den „guts“ denn doch noch verschieden ist.

Pag. 114 (2, 20). Daſs der Hotar nach dem Schluſs des pâtaranuvâka auf des adhvaryu Geheiſs: apa ishya, ask for the waters (s. Kâty. 9, 3, 2) mit dem Vocativ(!) „Apo naptriya“ (calling upon them) antworten solle, ist eine irrige, sei es „oral information“, sei es Auffassung schriftlicher Quelle. Es beantwortet der hotar jene Aufforderung nicht so, sondern durch Recitirung des ganzen aponaptriyam sûktam (Ṛik 10, 30 mit Ausnahme von v. 12), s. Çâñkh. çr. 6, 7, 1: apa ishya hotar ity uktaḥ (adhvaryuṇâ) pra devatreti dvâdaçîm parihâpya: ebenso Âçv. çr. 5, 1 apa ishya hotar ity ukto 'nabhihiṃkṛityâ 'ponaptrîyâ anvâha. Vgl. auch Çat. 3, 9, 3, 15.

Pag. 120 (2, 22) „one holding the hand of the other — samanvârabdhâ(ḥ)“: dann hätte nur der Vorderste und der Hinterste je eine Hand frei. In der That erfaſst aber beim anvârambha der Folgende je immer nur seines Vorgängers Kleidsaum, nicht dessen Hand: purato gantuḥ kacham gṛihîtvaiva pṛishṭhato 'nyo gachet, schol. zu Pañc. 6, 7, 15. uttarîyaikadeçe gṛihṇîyât, schol. zu Lâṭy. 1, 11, 8.: s. oben pag. 21. 22. 5, 345.

Pag. 125 (2, 24). Es ist nicht blos eine einseitige Erklärung Sâyaṇa's „who follows one of the masters (Âcâryâs)“, daſs die neun Somabecher, nachdem sie geleert und zum zweiten, resp. bei den beiden ersten savana auch zum dritten, Male wieder gefüllt sind, nârâçansa heiſsen, sondern es ist dies eine völlig feste Nomenklatur. Wenn

Haug ferner angiebt: for in this condition they belong to Narâçaṅsa, so ist dies ungenau: sie gehören vielmehr den Manen zu: Çatap. 3, 6, 2, 25. 12, 6, 1, 33. Çâṅkh. 8, 2, 14 etc., und zwar beim ersten savana den ûmâḥ oder avamâḥ (Pañcav. 1, 5, 9. Lâṭy. 2, 5, 14) pitaraḥ, beim zweiten den ûrvâḥ (aurvâḥ Pañc. Lâṭy.) p., beim dritten den kâvyâḥ p. Ihr Name nârâçaṅsa kommt resp. davon her, daſs bei dem ihren Genuſs begleitenden Spruche soma selbst als narâçaṅsa bezeichnet wird: devo 'si narâçaṅso, yat te medhaḥ svar jyotis tasya ta ûmaiḥ pitṛibhir bhakshitasyopahûtasyopahûto bhakshayâmîti bhakshamantraḥ prâtaḥsavane Çâṅkhây. 7, 5, 21., oder davon, daſs narâçaṅsa sie zuerst getrunken hat: narâçaṅsapîtasya deva soma te matividа ûmaiḥ pitṛibhir bhakshitasya bhakshayâmi Ait. Br. 7, 34., oder davon, daſs die Manen selbst narâçaṅsa, von den Männern gepriesen, heiſsen: naraiḥ saṃtânabhûtaiḥ çasyanta iti nârâçaṅsâḥ pitaras, tatsambandhaç camaso nârâçaṅsaḥ Mâdhava zu Pañcav. 1, 5, 9.

Pag. 137 (2, 30). Die Worte: should the Hotar first eat the food (remainder of the Purodâça offering previous to the Soma offering) which he has in his hand? [or should he drink first from his soma cup?] geben trotz ihrer Ausführlichkeit nur eine inadäquate Vorstellung von dem was der Text kurz mit avântarelâm bezeichnet. Solche termini technici lassen sich überhaupt nicht gut übersetzen, sondern nur in Noten erklären. Während iḍâ (s. Kâtyây. 3, 4, 6 ff. Âçv. 1, 7. Çâṅkhây. 1, 10—12) eine aus sämmtlichen havis (puroḍâça nämlich u. dgl.) von deren rechter und mittlerer Seite zu fünf Malen abgetheilte Spende bedeutet, die mit âjya begossen und am Schluſs der dafür vom hotar citirten Sprüche, welche Heil und Segen auf den Opfernden

herbeirufen, von diesem und den Priestern gegessen wird (s. auch Haug p. 231), ist mit avântareḍâ (dazwischen liegender iḍâ, bei Çâṅkh. heiſst sie uttarelâ, mit 1) eine aus dieser iḍâ wieder, vor Beginn der Recitation, durch den adhvaryu zu fünf Malen in des hotar rechte Hand geschehende [1]) Abtheilung gemeint, welche bestimmt ist, die Kraft der wirklichen iḍâ, deren Gefäſs der hotar während seines Recitirens in dieser Hand zu halten hat (wobei all die Anderen dessen Inhalt zugleich berühren), in den Körper des hotar direkt überzuleiten und auf seine für den Opfernden zu recitirenden Segenswünsche zu übertragen (Çatap. 1, 8, 1, 17), resp. auch wohl der darauf ruhenden iḍâ selbst als geweihte Grundlage zu dienen: er hat dieselbe resp. dann am Schluſs der Recitation seinerseits zu verzehren [2]), ehe er noch seinen eignen Antheil an der iḍâ genieſst [3]).

Pag. 184 (3, 17) not.: „the two Pragâtha-verses are to be repeated so as to form a triplet. This is achieved by repeating thrice the fourth pâda of each verse, if it be in the Bṛihatî-metre.“ Diese Angaben sind unzulänglich und irrig. Das Richtige s. oben 8, 25.

Pag. 185 (3, 17) not.: „these enigmatical words (nämlich: pañcabhyo hiṃkaroti sa tisṛibhiḥ sa ekayâ sa ekayâ etc.) are utterly unintelligible without oral information which

---

[1]) Das fünfte Mal nimmt sich der hotar selbst paddh. Kâty. p. 261, 23. Çâṅkh. çr. 1, 10, 6.

[2]) hotâ 'vântareḍâm bhakshayitvâ iḍâm api bhakshayet schol. zu Âçv. 1, 7, 8 (ed. Bibl. Ind. N. S. no. 55).

[3]) Dem Abtheilen der avântareḍâ geht noch eine andere symbolische Handlung voraus. Der adhvaryu berührt nämlich mit dem Ghee, welches über die iḍâ gegossen ist, zwei Gelenke des rechten Zeigefingers des hotar, die dieser dann mit seinen Lippen ableckt, um die Kraft des vâcaspati und des manasaspati, die er dabei anruft, in sich aufzunehmen, d. i. wohl um seine Lippen, resp. seinen Geist, zu der später folgenden Segensrecitation zu weihen.

I was happy enough to obtain.“ Haug hätte sich die Erklärung derselben schon aus meinem Vâjas. Saṃhitae spec. 2, 115. 120ff. [1]) (1847) entnehmen können.

Pag. 203 (3, 26). Die vaçâ ist nicht: a kind of goat, sondern etwa: a kind of go, wird resp. von den scholl. stets durch vandhyâ gauḥ erklärt.

Pag. 231 (3, 40). Haug's Angaben über die sieben pâkayajna des Ṛik-Rituals, die er der „oral information founded on Nârâyaṇa Bhaṭṭa's practical manual“ entlehnt, sind höchst ungenügend ausgefallen. Es führt nämlich zwar allerdings der in Bombay gedruckte Prayogaratna des N. Bh. die letzten sieben der 25 von ihm behandelten saṃskâra der Âçvalâyana-Schule in der von Haug angegebenen Reihenfolge [2]) auf: auch bezeichnet er sie in der That einmal dabei als pâkayajna (f. 87a), theils bleibt indessen unklar, ob er dies Wort nicht etwa nur als gleichbedeutend mit saṃskâra überhaupt verwendet [3]), theils kann jedenfalls, sei dem auch wie ihm wolle, der Sprachgebrauch dieses modernen Scholiasten nicht als Autorität gelten, so lange uns ältere Quellen zu Gebote stehen. Und eine solche ist z. B. die schon lange bekannte, resp. auch von N. Bh. selbst citirte Stelle des Gautama, welche ganz andere Namen der sieben pâkasaṃsthâs aufführt, vgl. z. B. meine Ausgabe des Kâtyây. pag. 34, 7. 8. Sie hätte auch Haug

---

[1]) Zeile 10 lies tribus hymnis statt tres hymnis.

[2]) Der Schluſs differirt indessen. Ebenso freilich auch das von Haug zum Vergleich citirte Stück des Âçval. gṛihya selbst (2, 1—4), welches gar nichts vom âgrayaṇa (4) und piṇḍapitṛiyajna (6) hat und den sarpabali (2) nur als Theil des çravaṇâkarma (1) behandelt (wie dies auch sonst der Fall ist).

[3]) es heiſst bei ihm: pañcaviṅçatisaṃskâreshûktvâ 'shṭâdaça (so ist zu lesen) saṃskṛitîḥ | pâkayajnân sapta çishṭân vakti ...... ‖ und später: pañcaviṅçatisaṃskâreshu garbhâdhânâdyâ ashṭâdaçoktâḥ, idânîṃ çravaṇâkarmâdyâḥ saptâ 'vaçishṭâ ucyante |

angeben sollen, nicht die von ihm wirklich gegebenen [1]). In den gṛihyasûtra selbst übrigens findet sich allerdings noch keine dergl. feste Reihenfolge, resp. Zahl der einzelnen pâkayajna inne gehalten: nur im Çâñkh. g. 1, 1 wird wenigstens die Siebenzahl der pâkasaṃsthâs allerdings bereits erwähnt. Dagegen kehrt eine auf einem andern Princip beruhende Eintheilung der pâkayajna mehrfach in den gṛihyas. wieder. Nach Âçval. g. 1, 1 giebt es drei Arten davon 1) was in's Feuer geopfert wird, huta, 2) was nicht in's Feuer geopfert wird, 3) was in das brahman geopfert wird, die Speisung von Brâhmanen. Bei Çâñkh. g. 1, 5. 10 und Pârask. 1, 4 werden vier dgl. aufgeführt: huta, ahuta, prahuta, prâçita, und eine kârikâ bei Çâñkhây. 1, 10 erklärt dies durch: huto 'gnihotrahomenâ, 'huto balikarmaṇâ | prahutaḥ pitṛikarmaṇâ, prâçito brâhmaṇe hutaḥ ||, während der schol. zu Pâr. prahuta als Vereinigung von huta und ahuta (yatra homo balibaraṇaṃ ca) erklärt. — In der Erklärung des Wortes pâkayajna selbst als Kochopfer [2]) stimme ich Haug bei, obschon dieselbe auf das meist aus Mehl oder Körnern bestehende balikarman z. B. nicht paſst.

Pag. 234 die Ueberschrift zu 3, 40: the other parts of Jyotishṭoma, such as Ukthya, Atirâtra comprised in the Agnishṭoma und die not. auf pag. 235 (3, 41): this (the vâjapeya) is a particular Soma sacrifice, generally taken as

---

[1]) Und wenn er dabei das pratyavarohaṇam als „an oblation to Çvaita Vaidârava" bezeichnet, so ist zu bemerken, daſs der Name vielmehr Çveta Vaidârva (oder °rvya, oder °darvya) lautet: auch ist damit nicht: a particular deity connected with the sun gemeint, sondern ein Schlangendämon (Pâraskara 2, 14 erwähnt ihn bereits bei dem sarpabali der çrâvaṇî, welcher, s. Gobh. 3, 9, 1, für den des pratyavarohaṇam als Norm dient).

[2]) Die Scholien fassen pâka als Hausfeuer: vgl. z. B. schol. zu Çâñkh. g. 1, 5 pacyate pratyahaṃ yasminn asau pâkaḥ, tatra yajnâh pâkayajnâḥ: ebenso schol. Kâty. 6, 10, 29.

a part of Jyotishṭoma, which is said to be sapta-saṃstha i. e. consisting of seven parts[1]) beruhen auf einer völlig irrigen Auffassung. saṃsthâ kann entfernt nicht mit part übersetzt werden, sondern bedeutet den Schlufs (Ait. Br. 7, 17) das schliefsliche Stehen worauf, resp. das worauf etwas schliefslich steht, die Grundlage, Grundform, Norm. Nicht sieben Theile des jyotishṭoma giebt es, sondern sieben Normen, Arten desselben, vgl. das oben p. 120. 21 Bemerkte. Sie unterscheiden sich nach der Zahl der zu ihnen gehörigen çastra und stotra (welche von 12 bis zu 13. 15. 16. 17. 29. 33 aufsteigen), resp. nach der Zahl der zu diesen wieder gehörigen Verse[2]). Es ist übrigens

---

[1]) ebenso Introduction pag. 58. 59., während ibid. pag. 8 Ukthya, Shoḍaçin und Atirâtra richtiger als „modifications" des agnishṭoma bezeichnet werden: auch auf pag. 58 ist ein Anlauf dazu genommen, wenn es heifst: all other soma sacrifices of the same duration are mere modifications of it (des agnishṭoma), wozu dann aber freilich die unmittelbar folgenden Worte: „it (der agn. nämlich) is regarded as an integral part of the Jyotishṭoma and said to consist of the following seven sacrifices: 1) Agnishṭoma 2) Atyagnishṭoma etc." schlecht passen.

[2]) Der agnishṭoma z. B. hat 190 stotrîyâ-Verse, die resp. zu den vier stoma trivṛit, pañcadaça, saptadaça, ekaviñça verwendet werden: davon dafs er mit so vielen lichtartigen stoma versehen ist, heifst er speciell: jyotishṭoma Ait. Brâhm. 8, 4. Schol. zu Pañcav. 4, 1, 6. 16, 1, 4. 6. 17, 5, 3. 13, 15. Bei den übrigen saṃsthâ pflegt meist je immer nur ein stoma verwendet zu werden, so beim ukthya z. B. der pañcadaça stoma, was bei 15 stotra für diese saṃsthâ die Zahl von 225 stotriyâ-Versen ergiebt: doch kann derselbe auch z. B. im caturviñça-stoma (wo dann 360 vv., s. Ait. Br. 4, 12) etc. gefeiert werden. Den ukthya als: only a kind of supplement to the Agnishṭoma zu bezeichnen, wie dies Haug p. 251 thut, ist völlig verkehrt. — Der gröfste Theil des Rituals kehrt allerdings in allen sieben saṃsthâ gemeinsam wieder, wird somit nur bei der ersten derselben, eben dem agnishṭoma, ausführlich erörtert, und ist resp. von da auch für die übrigen fortgeltend, daher diese sehr kurz behandelt werden (im Ait. Brâhm. z. B. der ukthya in 3, 48. 49., der shoḍaçin in 4, 1—4, der atirâtra in 4, 5—6: die andern saṃsthâ fehlen daselbst noch): aber dieselben sind dennoch keineswegs als blofse Spielarten des agnishṭoma anzusehen, sondern stehen ihm völlig ebenbürtig zur Seite, wenn sie auch allerdings nicht so häufig zur Anwendung kommen, als er, der die einfachste, am wenigsten complicirte Form eines Soma-Opfers, resp. eines sautyam ahas repräsentirt. Die ekâha, d. i. diejenigen Soma-Opfer, bei denen nur einen Tag hindurch sutyâ, Somapressung, stattfindet, werden eben grofsentheils nach der agnishṭoma-Norm gefeiert, und

die Siebenzahl erst die letzte Stufe der rituellen Entwickelung, und ist resp. auch für unsre Stelle hier (3, 40) von derselben völlig zu abstrahiren, da hier ausdrücklich nur fünf dgl., nämlich aufser agnishṭoma nur ukthya vâjapeya atirâtra und aptoryâma genannt, atyagnishṭoma und shoḍaçin nicht erwähnt werden. (Ueber ein kritisches Bedenken in Bezug auf diese Stelle s. unten ad l.)

Pag. 301 (4, 24). Die zwölf upasad des dvâdaçâha, von denen der Text spricht, sind zwölf wirkliche Tage (die betreffenden Ceremonieen resp. an jedem Tage früh und Abends zu feiern). Haug's Erklärung: the upasads are performed during four days, on each day thrice, that makes twelve, ist vollständig unrichtig: vergl. Kâtyây. 8, 2, 40. 3, 4 (schol.). 12, 2, 14. 17, 7, 10. 20, 4, 13. 22, 8, 11. 23, 1, 1. 24, 5, 31. Çâñkh. çr. 10, 1, 4.

Pag. 363 (5, 26). Zu der Angabe, dafs das agnihotram zweimal täglich: during the whole term of life zu bringen sei (vgl. schol. Kâty. 1, 2, 11 pag. 31, 16ff.), hätte denn doch hinzugefügt werden müssen, dafs diese Verpflichtung aufhört, sobald der Hausvater parivrâjin wird (s. schol. Kâtyây. 21, 1, 17 pag. 983, 7. 8). Auch wäre zum Wenigsten ein Hinweis auf die Bestimmungen in 5, 29 (p. 368—9) am Orte gewesen, welche kurioser Weise auch eine blos 24jährige, ja sogar eine nur 12jährige Dauer des agnihotram, nach Ablauf welcher man nämlich den gâyatrîloka erreiche, zu involviren scheinen. Freilich ist dies wohl entweder wirklich nur ein Schein (die Stelle resp. nicht so

---

kommen die anderen saṃsthâ hauptsächlich erst bei den mit mehrtägigen sutyâ versehenen ahîna und sattra zur Geltung; zwei von ihnen indessen, der vâjapeya und der aptoryâma sind ursprünglich selbst nur einfache ekâha-Formen, und erst sekundär zu dem Range wirklicher saṃsthâ aufgestiegen.

zu verstehen), oder doch eine nur partiell, nicht allgemein gültige Annahme, da dieselbe theils eben mit der häufigen Angabe von der Lebenslänglichkeit des agnihotram theils mit der speciellen Fixirung des Neumond- und Vollmond-Opfers auf 30 Jahre (der dâkshâyaṇa-Form desselben resp. auf 15 Jahre) in Widerspruch steht, bei welchem letzteren ja die Feier des agnihotram einen integrirenden Theil bildet.

Ibid. Beim agnyâdhâna handelt es sich von vorn herein nicht darum: to establish the three sacred fires Gârhapatya, Dakshiṇa and Âhavanîya, sondern zunächst nur um zwei derselben, gârh. und âhav. (s. agnî âdadhâti, Çat. 2, 1, 2, 1 ff. 11, 1, 1, 2. Kâtyây. 4, 7, 8 ff.): und zwar wird zuerst das Feuer für den gârhapatya durch Reiben gewonnen, und dann von da für den âhavanîya entnommen Kâty. 4, 9, 10. Die Anlegung des dakshiṇâgni aber ist nur eine sekundäre Çatap. 2, 1, 4, 6. Kâtyây. 4, 8, 15, und geschieht resp. ebenfalls durch Entnahme eines Brandes aus dem gârhapatya Kâtyây. 4, 9, 19. Âçvalâyana freilich (2, 2) läſst den dakshiṇâgni noch vor dem âhavanîya entnehmen, hält resp. von vorn herein an der Dreizahl der Feuer fest, die ja in der That auch die solenne ist.

Pag. 367 (5, 28). Der Text giebt nicht an, daſs dem citya agni 1440 yajushmatya ishṭakâs zukommen, sondern spricht nur von tâvatyas, d. i. 720 dergl., womit dann offenbar dasselbe gemeint ist, was in Çatap. 10, 4, 2, 2., nämlich 360 der sonstigen 395 yajushmatya ishṭakâs (98+41+71+47+138 für die fünf citi Çatap. 10, 4, 3, 14—19), in Gemeinschaft mit den 360 pariçrit genannten ishṭakâs, s. auch Çatap. 10, 4, 3, 8. 18. 19. Haug's Angabe auf p. 368 „about 1440 bricks are required for this structure, each

being consecrated with a separate Yajus-mantra" ist völlig irrig; wie denn auch seine übrigen Angaben über das cayanam ganz unzureichend sind, indem er z. B. des dazu gehörigen Opfers der „fünf Thiere", unter ihnen des Menschen, und der Benutzung ihrer Köpfe als ishṭakâs (s. Z. D. M. G. 18, 263—6) nicht einmal Erwähnung thut.

Pag. 374 (5, 33) not. Die vermuthlich auf „oral information" beruhende Angabe, dafs die stomabhâga-mantra „are to be found in the Brâhmaṇas of the Sâmaveda only (not in the Yajus or Ṛigveda)" ist irrig, wie ein Blick auf Taittir. S. 3, 5, 2, 1—5. 4, 4, 1, 1—8. 5, 3, 6, 1—8. Kâṭhak. 17, 7. 37, 17. Vs. 15, 6 (etwas verschieden) —9. Çat. 8, 5, 3, 8. Kâtyây. 11, 1, 21 (und im schol. Citat aus dem Kaṭhasûtra). 17, 11, 9. 10. erweist.

Pag. 443—4 (7, 2). Die „oral information" über das sâṃnâyyam schildert eben den modernen Hergang dabei, der von dem der Ritualtexte wesentlich differirt. Eine Benennung der drei Kühe als: Gañgâ, Yamunâ, Sarasvatî findet in diesen nicht statt: die wirklichen Namen derselben s. Vs. 1, 4. Kâtyây. 4, 2, 25. 26: auch wird nicht limejuice als Lab genommen, sondern der prâgghutaçesha Kâty. 4, 2, 33.

Pag. 474 (7, 21). Die „oral information" über das samishṭayajus: „the Adhvaryu takes darbha grass and melted butter (in a spoon) in his hands and sacrifices for them. This is called samishṭa" ist sehr dürftig ausgefallen!! Auch sind die „Samishṭa Yajus mantras" keineswegs „required when binding the sacrificial animal to the pillar". Sie sind vielmehr ein integrirender Schlufstheil jeder ishṭi [1]) und haben mit dem Anbinden des Thieres an die

[1]) Ueber die Bedeutung des Namens s. Çatap. 1, 9, 2, 25 ff. 4, 4, 1, 3 samishṭayajûṅshi hy evâ 'nto yajnasya 4, 5, 1, 5. — Bei der dîkshaṇîyâ-ishṭi des soma-Opfers können sie fehlen Kâty. 7, 2, 29.

Opfersäule auch nicht das Geringste zu thun, fehlen resp. geradezu gänzlich beim agnîshomîya [1]) paçu des soma-Opfers schol. zu Kâty. 6, 10, 32. 8, 9, 14. — Nachdem die Gemahlinn des Opfernden zum Schlufs der Feier den „veda" genannten Opfergrasbüschel (und ihre eigene Opferschärpe yoktram) aufgebunden und der hotar das Gras bis zur vedi hin verstreut hat, nimmt der adhvaryu eine Handvoll Gras in die Linke und opfert sie, nebst in der dhruvâ flüssig gemachter Butter, in das Feuer, unter Recitirung des auch von Haug angegebenen Spruches: devâ gâtuvidas Vs. 2, 21. Darauf wird sämmtliches barhis in die juhû gelegt und ins Feuer geopfert, das noch übrige (praṇîtâ-) Wasser über die vedi gegossen, und mit noch anderen dergl. Kehraus-Handlungen das Ganze beschlossen. Die betreffende Ceremonie heifst übrigens gar nicht samishṭa, wie Haug angiebt, sondern selbst samishṭayajus (s. Kâtyây. 3, 8, 4 schol.); und zwar differirt die Zahl der dazu gehörigen Opferspenden und -Sprüche von eins bei den gewöhnlichen ishṭi (haviryajna) bis zu drei bei Thieropfern [2]) und bei zweien der Tertialopfer (bei dem einen indessen beliebig auch in der Einzahl Çatap. 2, 5, 2, 20. Kâty. 5, 2, 9—12) und bis zu neun bei dem soma Çat. 4, 4, 4, 1. Kâty. 10, 8, 11. — In Haug's Uebersetzung der Worte: anûbandhyâyai samishṭayajushâm uparishṭât mit: after having recited the Samishṭa Yajus mantras which are required when binding the sacrificial animal to the pillar sind übrigens diese letzteren Worte, welche eine Uebersetzung von anûbandhyâyai enthalten, das er somit rein als Part.

---

[1]) aber nicht bei dessen drei vikâra, dem savanîya, anûbandhya und nirûḍha.

[2]) ausgenommen den agnîshomîya paçu, wo gar nichts der Art, s. oben.

Fut. Pass. gefaſst hat, auf völlig irriger Auffassung beruhend. Es ist nämlich dies Wort ein terminus technicus des Rituals, bei welchem an die ursprüngliche futurale Participial-Bedeutung gar nicht mehr zu denken ist, der vielmehr seine ganz konkrete (saṃjnâ-) Bedeutung hat: vergl. 8, 5, wo Haug selbst (p. 502) die Worte: anûbandhyayeshṭvâ denn doch wenigstens mit: after having performed the animal sacrifice (anubandhya) übersetzt, also, wie wenig speciell dies auch ist, zum Mindesten von der wörtlichen Uebersetzung des Wortes als eines Particip. Fut. Passivi ganz abstrahirt hat. Es wird nämlich mit anûbandhyâ, fem., speciell eine dem mitra und varuṇa geweihte vaçâ, sterile Kuh, bezeichnet, welche als integrirender Theil des Rituals beim soma-Opfer nach dem Schluſsbade (avabhṛitha), resp. nach der udayanîyâ, vor der Endceremonie, der udavasânîyâ ishṭi, geopfert wird: es kann statt ihrer auch ein Ochse (ukshan), oder in dessen Ermangelung[1]) eine aus saurer und heiſser Milch gemischte Gabe (payasyâ) genommen werden, s. Çat. 3, 8, 5, 11[2]). Kâty. 10, 9, 12—16. Çâṅkh. 8, 12, 5. Es bezeichnet das Wort somit wohl ein nach dem eigentlich bereits vollendeten Opfer noch hinterdrein (anu) anzubindendes resp. zu schlachtendes Opferthier. Und die obigen Worte des Textes anûb. sam. up. würden hienach etwa zu übersetzen sein: nach den Schluſsformeln des das soma-Opfer beschlieſsenden Thieropfers, wenn man es nicht lieber vorzieht, die termini technici

---

[1]) Bei Lâṭyây. 1, 6, 42—48 werden auch noch andere Thiere als anûbandhya genannt: Stier (ṛishabha), Buckelochs (unnata), Ziege und Widder. — Der schol. zu Kâtyây. 10, 9, 15 zieht für das kali-Zeitalter die Darbringung der âmikshâ (payasyâ) vor, da ja Thieropfer während desselben überhaupt verboten sind.

[2]) etâṃ hi sarvo 'nu yajnaḥ saṃtishṭhate.

beizubehalten und ihren Sinn nur in einer Note zu erläutern.

Pag. 490 (3, 32). Die Erklärung, welche Haug von atigrâhya giebt, ist mir in keinem Ritualtext bis jetzt vorgekommen. Im Çatap. 4, 5, 4, 2 wird der Name dadurch erklärt, dafs die Priester dieselben atyagṛihṇata, überschöpften, und kann dies zwar in der That wohl in der Weise, wie Haug annimmt, verstanden werden, es kann sich aber auch auf die Zahl der sonstigen graha beziehen, über welche dieselben hinausgehen, als nur bestimmten Ceremonieen (dem pṛishṭhya shaḍaha etc.) zugehörig. Sâyaṇa zu Taittir. Br. 1, 3, 3, 1 (s. Roer Taittir. S. p. 995) erklärt das Wort durch: itaragrahân atikramya dushprâpam phalaṃ gṛihyata ebhir ity atigrâhyâḥ.

Pag. 496 (8, 1). Zu den ubhayasâman-Tagen gehört aufser den von Haug aufgeführten u. A. auch noch das caturvinçam ahas Çâñkhây. 11, 2, 1, sowie der dritte der svarasâman-Tage ib. 11, 11, 2.

Noch Anderes der Art wird uns im Verlaufe entgegentreten. — Finden wir uns somit, auch was die rituellen Angaben Haug's betrifft, zu mannichfachem Widerspruch veranlafst, so ist denn ferner die speciell sprachliche resp. philologische Seite seiner Arbeit, sowohl was den Text und die Uebersetzung, als auch was die Noten anbelangt, vielfach unsern schärfsten Tadel herausfordernd.

Der Text zunächst ist, wie dies schon der Bombayer Recensent hervorgehoben, durch falsche Trennung oder Nichttrennung der Wörter und Sätze in hohem Grade verunstaltet, ein Umstand, der sich denn auch sehr empfindlich in der Uebersetzung gerächt hat, insofern sich Haug bei dieser durch die falsche Form seines Textes

mehrfach hat irre führen lassen. — Die Orthographie ferner der einzelnen Wörter leidet an einer konstanten Verwechselung einiger Ligaturen, wie pt und tp, mn und nm, hm und mh, hn und nh, hṇ und ṇh, hv und vh. Und zwar so konstant, daſs man denken könnte, es liege hier ein Fehler des Schriftschneiders vor: dem ist aber zum Theil wenigstens nicht so, denn die Ligaturen pt, mn, hm sind faktisch vorhanden (s. z. B. pag. 1. 66. 184): hn, hṇ und hv scheinen freilich in der That wirklich zu fehlen! Die Schrift ist überhaupt etwas mangelhaft: z. B. was tarhy ubhe (pag. 66) sein sollte, ist vielmehr faktisch tartdyubhe zu lesen. Auch dg wird mehrfach durch dn vertreten (pag. 132, 10. 15). Die aus den Handschriften aufgenommenen Ligaturen tdh statt ddh, oder tch statt cch machen einen unbehaglichen Eindruck. — Die Vertretung der Nasale im Innern eines Wortes vor folgendem homogenen Consonanten mag hingehen, da sie (ursprünglich rein aus Bequemlichkeit entstanden) schon mehrfach recipirt ist und zu Miſsverständnissen wenig Anlaſs giebt. Dagegen ist zu tadeln, daſs auch finales n, der schlechten Gewohnheit der Manuscripte gemäſs, mehrfach durch anusvâra gegeben wird, z. B. upa sṛijaṃ für upasṛijan 132, 5: hier sind leicht Miſsverständnisse möglich. — Ebenso ist es zu verwerfen (vergl. diese Stud. 1, 65), wenn, ebenfalls auf Grund des schlechten Usus der Manuscripte [1]), doppelte homogene Consonanz häufig nur einfach geschrieben ist, z. B. vityâm für vittyâm 70, 20., sampatyai für °ttyai 100, 4., netveva für net tv eva 100, 16., avarudhyai für °ddhyai 100, 18. 152, 10.,

[1]) auch der hiesigen drei des Ait. Brâhm., Chambers 45 (A.), 62 (B.). 77. 78 (C.).

çaudrânyâyâd für çaudrân nyâyâd 183, 8 [1]), tâ nyavṛiṃjant für tâṃ nya° 167, 5, tvanveva 62, 5 für tvaṃ nv eva, badhvâya 210, 13 für baddhvâya. — Der allerdings theilweise [2]) auch durch grammatische Regeln geschützte Ausfall des visarga vor folgender sibilantisch anlautender Consonantengruppe ist bei dem häufigen Mangel der Worttrennung oft sehr irreleitend, z. B. prajâpatiçvaçuras 67, 12, yaithaivâdasnushâ 67, 14, tvayâjyasvayam 167, 3. Auch er ist indessen nicht constant festgehalten: hie und da ist der visarga geblieben, wie dies ja auch in den Manuscripten vielfach der Fall ist. — In der Verdoppelung von innerem ch durch c herrscht keine Bestimmtheit, bald gacchati, ṛicchati, udayacchat, bald achâ, yachati etc. — Der beim Ausfall eines a nach e, o so nothwendige avagraha fehlt überaus häufig und oft gerade da, wo er dringend nöthig wäre, um Mifsverständnissen vorzubeugen, die sein Mangel denn auch oft faktisch in der Uebersetzung hervorgerufen hat. — Alles dies sind, ihrer häufigen Wiederkehr nach, gewissermafsen principielle Mängel. Aber auch an sonstigen Druckfehlern fehlt es nicht: so ist z. B. zu lesen: 26, 1 añjmo (nicht aiñjmo), 44, 7 klapsyete (nicht kḷipsyete), 46, 8 duḥshamam (nicht dushamam), 70, 21 tatho vâ ashṭâksharâ (nicht tato vâshṭâ°), 84, 20 shashṭim (nicht shashṭhim), 97, 14 shashṭyâm (nicht shashṭhyâm), 133, 15 hînam (nicht honam), 170, 5 uccakrâma tâm (nicht mat tâm) und Bâbhravyâyâ (nicht °vyâya), 135, 18 sâ yat tatra (nicht sâ tatra), 157, 9 vyâhvayîta (nicht °yati), 200, 25 anârto (nicht anârtto), 203,

---

[1]) C. liest geradezu so. Auf p. 164, 12 z. B. hat Haug richtig vṛishâkapes tan nyâyam etc., während ABC. auch hier blos tanyâyam lesen.

[2]) wenn nämlich dem Zischlaut eine Sonans folgt, s. diese Stud. 4, 180: und vgl. noch Jyotisha pag. 5 not.

l. 5. 207, l. 9 devâḥ (nicht devâ) etc. — Anderes dergl. s. im Verlauf.

Derselbe Mangel an Genauigkeit, welcher die Orthographie des Textes charakterisirt, kehrt auch bei den in der Uebersetzung vorkommenden Sanskṛit-Wörtern wieder. Selbst bei ihrer Umschreibung in lateinischer Schrift ist theilweise kein festes Princip innegehalten. Palatales ç wird in der Regel durch ś, aber auch durch sh (durchweg Shastra, z. B. p. 178., ferner kashyapa p. 87, Shilpas p. 424, Shrotriya, Shrauti pag. 377 und pref. pag. VII), und, obschon seltener, durch s (z. B. Sâkala pag. 240, Sucivriksha pag. 250) gegeben. Das ḷ des Ṛik wechselt mit l, ḍ und d: so findet sich fast durchweg (das allerdings etymologisch richtige) purodâça statt puroḷâça resp. puroḍâça; resp. neben iḷâ auch iḍâpâtra (pag. 96) und ilaḥ (pag. 82). Insbesondere aber sind die thematischen Formen der Wörter auf das Willkürlichste behandelt, resp. nach Belieben mit dem Nominativ wechselnd. So finden wir von Neutren auf an sâm*an* neben brahm*a*, von den Masculinen gar fünf Formen: Maghav*an*, brahm*ân* (Introd. pag. 4), brahm*â*, darçapûrṇim*a* [1]), grâv*âṇa*-hymns (p. 379. 80): — durchweg Vishuv*an* (statt v*ant*), dagegen Kakshîv*at* p. 343, und Bhûtav*ân* p. 218, paçum*ân* ib., prajâv*ân* p. 46: — ebenso Hiraṇyad*an* p. 167 (statt °d*ant*, s. diese Stud. 2, 480): — durchweg agnihotri oder °hotrî [2]) statt °hotr*in*, ebenso shoḷaçî, brâhmaṇâchaṅsi oder °sî, aber auch Açv*ina*form (statt: Açv*in*-

---

[1]) darçapûrṇima-ishṭi ist beiläufig eine ganz moderne Form für °pûrṇamâseshṭi.

[2]) besonders unpassend ist diese Form z. B. pag. 365 wo ein wirkliches Wort agnihotri (Femin.) danebensteht.

form) pag. 165[1]): — sodann Upâviḥ pag. 57. 537 (statt °vi), Ahir Budhnya p. 224 (statt Ahi): — die Wörter auf °tar meist so, daneben aber auch auf tṛi ausgehend, the Hotṛis pag. 408, the Udgâtṛis pag. 358, the Hotars pag. 254.: — nicht neutrale Wörter auf as meist im Nomin., so jâtavedâs p. 153. 224, ushâs p. 111. 249, atichandâḥ p. 340: — ebenso einsilbige Wörter auf o, dyaus, gaus p. 249. 330: — bei den Neutren auf a bald Sâkamaçvam pag. 252, bald Sâkamaçva p. 253, kshatra und kshatram p. 190: — fast durchweg virâṭ, puroruk u. dgl. statt virâj, puroruc etc.: — dagegen vâc, nivid, viç (p. 190): — bei Plur. bald die indische, bald die englische Form, the maruts und the marutas p. 21, the Jagatîs p. 13 und the pavamânya-verses(!) p. 148. 149. 440, the Açvins p. 111. 270 und the grâvanas p. 381: — auch Apsaras statt Apsarasas p. 214, to the atichandas (statt °dasas) p. 260, the puroruks p. 172 u. dgl. m.

Die Uebersetzung sodann ähnelt oft mehr einer durch allerlei fremdartige[2]) aus dem Commentar aufgenommene Zusätze verbrämten Paraphrase, als einer an den Wortlaut und an das Satzgefüge sich streng anschliefsenden Metaphrase. Daneben fehlt es indeſs auch nicht an Auslassungen und unmotivirten Abkürzungen. Die eigenthümliche Naivetät des Brâhmaṇa-Styles, des einzigen wirklichen Prosa-Styles, den das Sanskṛit entwickelt hat, geht

---

[1]) an andern Stellen ist Açvina statt âçvina stehend (z. B. pag. 268 ff.), resp. nur eine Art Druckfehler dafür (das Â fehlt der Schrift): hier aber kann es den übrigen Namen (the Agni-form, the Sarasvatî-form etc.) gegenüber nur als das nomen proprium selbst gemeint sein.

[2]) Pag. 537 enthält zu pag. 492 die Angabe: Narâçaṅsa (not being in the text) is to be enclosed in brackets. Hienach sollte man meinen, daſs alle andern dergl., dem Text fremden, aus dem Comm. etc. stammenden Zusätze wirklich „in brackets" eingeschlossen seien. Dies ist indessen nur in äuſserst unzureichender Weise der Fall.

in Folge dieser freien Behandlung des Textes, resp. in Folge der fast steten Verwandlung der direkten Rede in die indirekte oder sonstigen ganz willkürlichen Wechsels in der Construktion, meist völlig verloren. Es haben sich aber ferner dadurch auch, insbesondere durch das von Haug beliebte unmittelbare Ersetzen der dritten Person des Verbums oder irgend welcher Pronominalformen durch dem Text völlig fremde Wörter, hie und da sehr erhebliche Irrthümer in die Uebersetzung eingeschlichen. Sodann ist auch eine nicht geringe Zahl dem Brâhmaṇa-Style eigenthümlicher Wendungen überhaupt völlig mifsverstanden, und zwar theils stetig, theils wenigstens an einigen Stellen, während sie an andern wohl auch wieder annähernd oder ganz richtig aufgefafst sind. Hie und da sind auch bestimmte termini technici nicht als solche erkannt, sondern durch wörtliche, etymologische Uebersetzung ihres speciellen Colorits entkleidet. Sogar Stellen, die schon von Andern, von Colebrooke (misc. ess.), Roth (im Sanskr. Wörterb.), Müller (Anc. S. Lit.), Goldstücker (Dict., speciell unter abhisheka) richtig aufgefafst waren, sind von Haug ganz verkehrt übersetzt worden, so dafs er sich um diese seine Vorgänger offenbar gar nicht ernstlich bekümmert hat. Auch E. Schönborn's Doctor-Dissertation: Aitar. Brâhm. specimen (8, 5—20) Breslau 1862 hat mehrfach das Richtige, wo Haug in der Irre geht. Ebenso Streiter's dissert. de Çunaḥçepo (= Ait. Br. 7, 13—18) Berlin 1861. Besonders verhängnifsvoll sind für Haug die falschen Worttrennungen seines Textdruckes gewesen, in Folge deren er in der That einige ganz haarsträubende Dinge zu Tage fördert, und zwar auch noch in Noten speciell erörtert. Hie und da indessen ist sein Text doch auch

wieder ganz unschuldig und von ihm nur falsch gelesen worden. — Die folgenden Data beanspruchen keineswegs eine erschöpfende Darstellung alles des hieher Gehörigen zu geben, werden aber an ihrem Theil bereits alles das Gesagte zur Genüge beglaubigen.

Pag. 8 not. 16. Die Stelle: tena prâcînavançapraveçena svakîyayonipraveçaḥ sampâdyate ist in dieser Form unbedingt nicht aus einem Brâhmaṇa entlehnt, wie Haug angeblich nach Sây. angiebt (this is clearly enough stated in the Brâhmaṇa of another Çâkhâ which Sâyaṇa quotes: tena etc.), sondern kann nur Commentar zu einer Brâhmaṇa-Stelle sein.

Pag. 10 (1, 4). „The hotar ought to repeat for him .. two Puro'nuvâkyâ verses", und so durch das ganze Werk hindurch immerfort der völlig irreleitende [1]) Ausdruck: repeat statt: recite. Das Nachsprechen in anubrû bezieht sich doch wahrlich nicht auf die Wiederholung eines bei der jetzigen Gelegenheit bereits vorher einmal gesprochenen Spruches, sondern nur auf das Recitiren der von dem Lehrer dereinst vorgesprochenen, ihm damals nachgesprochenen und dann im Gedächtniſs aufbewahrten Worte desselben, ganz entsprechend der Bedeutung, die recite selbst hat.

Pag. 23 (1, 10) nicht: „(by these words) the sacrificer who goes to heaven is to be announced to them (the Maruts). For they have the power of preventing him or even of killing him", sondern: „wer ohne ihnen sich gemeldet zu

[1]) vgl. die Confusion auf p. 214. 215 (3, 31), wo es sich wirklich um eine Wiederholung handelt. — Das englische repeat hat allerdings beide Bedeutungen, sowohl die des Wiederholens als die des Recitirens: bei Uebersetzungen aber gehört es sich eben, Ausdrücke zu wählen, die keine Zweideutigkeit zulassen, wie dies bei recite der Fall ist.

haben zum Himmel geht, den können (werden) sie hindern oder vernichten". Es ist zu lesen: tebhyo ha yo 'nivedyaḥ (oder besser 'nivedya, Gerund.?) svargam lokam eti. Der Mangel des avagraha hat sich hier gerächt.

Pag. 26 (1, 12). diço ist nicht als Abl. Singul., sondern als Nomin. Plur. zu fassen, parallel mit vîryâṇîndriyâṇi: die Himmelsrichtungen (Kräfte und Sinne) gingen ihm verloren, er konnte sie nicht mehr unterscheiden.

Pag. 33, die not. 9: „it is called aiçânî, i. e. the direction of îçânaḥ, who is Çiva" hat den Anschein, wäre resp. nur dann motivirt, wenn aiçânî im Text stünde, derselbe somit bereits den Namen îçâna, als den Namen Çiva's, voraussetzte. Dem ist aber nicht so, der Text hat nur: udîcyâm prâcyâm.

Pag. 35 not. 14. Sâyaṇa's Erklärung von prasûta als „allowed" und prasava als „permission" ist unstreitig richtig: s. unten das zu p. 466 Bemerkte. In Haug's Uebersetzung des zweiten: mathyamânâya durch: who is being produced fehlt das: by friction. Er hätte überhaupt besser gethan, √ math nicht mit demselben Worte (produce) zu übersetzen, wie √ sû + pra.

Pag. 49 (1, 22) nicht: „they take for making Svishṭakṛit parts of three offerings, viz. Soma juice (contained in the stalks) the things thrown in the pravargya vessel (milk, butter etc.) and hot wheys", sondern: „von drei havis (-Arten) theilt man nichts für die svishṭakṛit-Ceremonie ab, vom soma, vom gharma, vom vâjina", d. i. bei diesen drei Arten von Opfergaben findet keine sv. Ceremonie statt, und giebt daher auch das Brâhmaṇa vorher den anuvashaṭkâra-Ruf: agne vîhi als Substitut (bhâjana) dafür an, damit der agni svishṭakṛit nicht zu kurz komme, agner eva svi-

shṭakṛito 'nantarityai, denn anantariti bedeutet nicht (p. 50 not. 15): „what has not gone into(!) = what is omitted", sondern gerade umgekehrt, antariti wäre: omission, anantariti ist „Nicht-Ausschliefsung[1])". Haug hat sich durch seinen Text (pag. 16) irre leiten lassen, wo die Worte svishṭakṛite na zusammengerückt sind, daher hat er das na übersehen, und svishṭakṛitena als Instrumental, resp. diesen etwa als vedische Irregularität, statt des Dativs stehend (!?) aufgefafst, ohne zu bedenken, dafs das Wort auf °kṛit, nicht auf °kṛita ausgeht.

Pag. 51 not. 18. Dafs der Atharvaveda „was not recognized as a sacred book at the time of the composition of the Brâhmaṇas" ist gegenüber den diese Stud. 1, 294. 5, 78 angeführten Stellen eine etwas auffällige Bemerkung, s. noch Taittir. Br. 3, 12, 8, 2. 9, 1. Âraṇy. 2, 9, 2. 10, 7. 8. 11, 2. 8, 3, 3. Am hiesigen Orte ist indefs allerdings wohl nicht an ihn zu denken.

Pag. 54 (1, 24) „he among us who should out of greediness transgress his oath", dazu die Note: „this formular . . is very ancient as the forms saṃgachatai . . . and bhavishâd, conjunct. of the aorist clearly prove". In der That hat Haug's Text: âlulobhavishâd und er trennt dies Wort somit in: âlulo (!) und: bhavishâd. Es ist indefs zu lesen: âlulobhayishât, Desiderat. des Causativs der √ lubh, begehren, deren Sinn in dem „out of greediness" auch leidlich ausgedrückt ist: nur ist nicht ersichtlich, wie âlulo zu einer dergl. Bedeutung kommen sollte.

Pag. 56 (1, 25). Die not. 25 „the highest world is Satyaloka, which is the largest of all, Dyuloka is smaller, An-

[1]) wie es denn auch in Haug's Uebersetzung ganz richtig heifst: thus the omission of Agni Svishṭakṛit is replaced.

tarikshaloka and Bhûrloka are successively smaller still“ paſst nicht zum Aitar. Br., wo wir vielmehr 3, 6 (p. 168) folgende Ordnung finden: dyaur antarikshe pratishṭhitâ, 'ntariksham pṛithivyâm, prithivy apsu, âpaḥ satye, satyam brahmaṇi, brahma tapasi. Im Text ist resp. überhaupt gar nicht zu übersetzen: „the worlds which are above are extended and those which were below contracted“, sondern „in der Ferne weiter, in der Nähe enger nämlich sind diese Welten“ und bezieht sich dies eben nur auf die Dreiwelt: es sind resp. die Worte paró-varîyâṅsaḥ und arvâg-aṅhîyâṅsaḥ als Composita zu fassen, vgl. Çat. 3, 4, 4, 26. Ts. 6, 2, 3, 5. Çâñkh. Br. 8, 9.

Pag. 57. Der Schluſs von §. 25 ist auf pag. 537 allerdings besser übersetzt, doch ist auch die dortige Version: Upâviḥ .. said in a Brâhmaṇam about the Upasads as follows: „from this reason (on account of the Upasads) the face of an ugly looking Shrotriya makes upon the eye of an observer the distinct impression as if it were very full and he like a person, who is in the habit of singing: for the Upasad offerings consisting of melted butter appear on the throat as a face put over it“ zu ändern in: Upâvi ... sagte: „in dem Brâhmaṇam über die upasad ist das (der Grund dafür zu finden), daſs auch eines garstigen çrotriya Antlitz ordentlich verklärt ist, und wie gesättigt, gleichsam singt: denn die mit âjya als havis versehenen upasad sind (gleichsam) ein dem Halse aufgesetztes Antlitz“ (ihr âjya-Schmelz überträgt sich somit auf den mit ihnen beschäftigten Priester).

Pag. 61 (1, 28) he expresses the following sentence, resp. im Text (pag. 20): tad vâkyam brûte. Aber vâkyam ist kein Wort der Brâhmaṇa-Sprache (auſser etwa in vâ-

kovâkyam), und die hiesigen drei Manuskripte lesen: tad vâk (BC. mit virâma unter k) prabrûte „hiermit sagt die vâc". In den vorhergehenden Worten, die sie sagt, haben sodann unsere Manuskripte nicht avâtsam, sondern avâksam, und zwar A. mit virâma unter dem k (BC. ks als Ligatur). Ist diese Lesart richtig, so kann sie wohl nur als eine Nebenform zu avâtsam angesehen werden, wobei die Verwandlung des t in k etwa dazu dienen sollte, an die √vac zu erinnern, von welcher vâc selbst herstammt. Unmittelbar darin eine Form dieser Wurzel zu erkennen, verbieten die Lautgesetze, da dieselbe avâksham, nicht avâksam zu lauten hätte (: zu k für t s. dies. Stud. 4, 248).

Pag. 67 (1, 29) nicht: „he secures for himself and the sacrificer fine women who are not naked", sondern: „die Gattinnen des hotar und des Opferers werden hiedurch für die Zukunft vor Nacktheit geschützt" (d. i. werden immer genug Kleider haben).

Pag. 69 „he provides the sacrifice with a good omen", er macht das Opfer hiedurch sûnṛita, lieblich, oder richtig.

Pag. 72 (2, 1) thence the yûpa is called so (from yoyûpayan, they debarred), und in der Note: the term is yoyûpayan, which word is only a derivation from yûpa and proves in fact nothing for the etymology of the latter. Aber der Text hat, auch bei Haug selbst (pag. 25), gar nicht: yoyûpayan, sondern beide Male ayopayan!

Pag. 80 (2, 3): because animals are of a fat complexion, and the sacrificer (if compared with them) certainly lean. Der Text hat nicht: kṛiça iva, sondern: kṛiçita iva, und dies ist nicht schlechtweg „lean" mager, sondern: abgemagert; auch ist es nicht blos „im Vergleich zu den Thieren", daſs der Opferer kṛiçita iva ist, sondern er ist durch die dem

soma-Opfer vorhergehenden Fasten und sonstigen Kasteiungen faktisch mitgenommen (vergl. Haug's eigene Angaben pag. 232 und 306).

Pag. 85 (2, 5) „because an otherminded speaks the speech of the Asuras which is not agreeable to the Devas“: dazu die Note „if mind and speech are unconnected“. Die Worte lauten einfach: „denn welche Rede Einer spricht, der etwas Anderes im Sinne hat (anyamanâḥ), die (Lüge und Heuchelei also) ist asurisch, nicht lieb den Göttern“.

Pag. 90 (2, 8) wird kimpurusha durch „deformed“, „very likely a dwarf“ erklärt[1]). Da indessen (pag. 91) ausdrücklich verboten wird (ebenso Çatap. 1, 2, 3, 9) vom kimpurusha (resp. von den neben ihm erwähnten gauramṛiga, gavaya, ushṭra, çarabha) zu essen, so ist der im Petersb. Wtb. gemachte Vorschlag, darunter eine Affenart zu verstehen, unstreitig das einzig Richtige. Zwerge, und wenn sie noch so mifsgestaltet[2]), zu essen, brauchte der Verf. des Brâhmaṇa wohl nicht erst zu verbieten! Bei Çâñkhây. 16, 3, 14. 12, 13 erscheint das Wort zudem direkt als Beisatz zu mâyu (gauro gavayaḥ çarabha ushṭro mâyuḥ kimpurusha ity anustaraṇâḥ, schol. gaurâdayaḥ pañca), resp. im Çatap. 7, 5, 2, 32 als Erklärung des mäyú der Vs. (13, 47) — der daselbst als Correlat des zweifüfsigen Opferthieres, d. i. des Menschen erscheint, ebenso Kâṭhak. 16, 17. Ts. 4, 2, 10, 1, wo er als âraṇya, im Walde lebend bezeichnet wird[3]) —, beides Wörter, die ich mit μῖμος, μιμῶ etymologisch in Verbindung setze.

---

[1]) Auch Müller hist. of Ancient S. Liter. pag. 420 versteht darunter: a savage. [2]) oder: savages!

[3]) als Opferthier, dem prajâpati geweiht, erscheint er auch Vs. 24, 31. Ts. 5, 5, 12, 1. Kâṭh. Açv. 7, 2.

Pag. 92 (2, 9) werden die Worte: yat kiṃcit kaṃsâraṃ tad asthi zwar richtig durch: „and whatever other substantial part is in the rice, are the bones" übersetzt [1]), aber in kiṃcitkaṃ sâram getrennt, resp. ein adj. kiṃcitka darin gefunden. Die richtige Trennung lehrte schon das Petersb. Wtb. unter kaṃsâra.

Ibid. not. 26. Haug's Bedenken zeugen von einem gänzlichen Mifsverständnifs der Stelle. Seine Uebersetzung von dîkshitasya durch: of a thing dedicated to the gods ist entschieden unrichtig. So lange der Opfernde, resp. zum Opfer rite Geweihte, der als Solcher ein von allen Göttern als ihr Eigenthum betrachtetes Opferthier gleichsam ist, nicht durch Darbringung der vapâ des wirklichen Opferthieres sich davon losgekauft hat, darf man von ihm, d. i. natürlich von dem ihm Gehörigen, nichts essen. Er selbst darf freilich auch nach Darbringung der vapâ nicht gegessen werden, nur das Seinige: dies gilt aber als so selbstverständlich, dafs man ein Mifsverständnifs für unmöglich hielt, vergl. patitasya bhuktvâ pratigṛihya vidvishâṇayor vâ Kâty. 25, 8, 16, wo auch nicht verboten wird den (aus der Kaste) Gefallenen, resp. zwei sich gegenseitig Hassende, sondern nur deren annam, deren Gabe, zu essen resp. zu empfangen, obschon unmittelbar vorher in navasyâ 'çnîyât der Genitiv wirklich den zu essenden Gegenstand selbst bezeichnet. In Ts. 2, 2, 6, 2 steht annam allerdings dabei (yo vidvishâṇayor annam atti), aber Çat. 14, 6, 10, 3 hat nur: apratigṛihyasya [2]) pratigṛihṇâti, ebenso: gâyataç

---

[1]) Müller a. a. O. übersetzt: the straw (corresponds) to the bones.

[2]) einer, von dem man nichts annehmen darf, schol. ugrâdeḥ.

ca mattasya ca na pratigrihyam Taitt. Br. 1, 3, 2, 7 (schol. Pâṇ. 3, 1, 118). Kâth. 14, 5.

Pag. 94 not. Die beiden Nieren heifsen im Kâtîya-sûtra 6, 7, 6 (s. p. 1112, 29 der Ed.) nicht vakkau, sondern vṛikkaû, s. noch 25, 7, 34. Vs. 25, 8. Çat. 3, 8, 3, 17. Lâṭy. 8, 8, 25. Çâñkhây. 4, 14, 14. Kauç. 81: und dafs sie bei Hiraṇyakeçin und Baudhâyana: atasnû heifsen sollten, ist mir in der That zum Wenigsten zweifelhaft: ich vermuthe nämlich hier eine Verwechselung mit mátasne, wie sie sonst genannt werden. Zu Vs. 19, 85 (Kâṭh. 38, 3). 25, 8. 39, 8 (Taittir. Âr. 3, 21) freilich giebt Mahîdhara an, dafs mit matasne zwei unterhalb des Halses zu beiden Seiten des Herzens befindliche Knochen gemeint seien, und in der That erscheinen sie ib. 25, 8 neben den beiden vṛikkau, können also daselbst nicht wohl damit identisch sein: ebenso Ts. 5, 7, 19, 1 (wo vṛíkyâbhyâm!). Kâṭh. Açv. 13, 9. Im Çatap. Br. indessen werden sie faktisch damit identificirt, denn die Aufzählung in 12, 9, 1, 3 bezieht sich offenbar auf Vs. 19, 85, und in 3, 8, 3, 25 steht matasne an der Stelle der in 17 genannten vṛikkau, wie auch Sâyaṇa ausdrücklich erklärt.

Pag. 98 (2, 11) nicht: „when they offer Purodâça divided into its proper parts along with the animal, then they should think: our animal was sacrificed with the sacrificial essence in it", sondern: „der Grund, weshalb sie beim Thieropfer einen puroḍâça hinter (dem Thiere) drein auswerfen (darbringen), ist der Gedanke: möchten wir doch ein im Besitz voller Opfertüchtigkeit befindliches Thier geopfert haben".

Pag. 99 (2, 12) nicht: „(he might think) they are not mine. (I, the priest have nothing to do with them;) they may therefore uninvited go to the gods (: but he ought to

repeat mantras for them)": sondern: „dafs mir diese (bei Seite gefallenen Tropfen) nicht (etwa) unbefriedet zu den Göttern gehen!" Haug hat net einfach als na gefafst[1]), ein Mifsverständnifs, das noch mehrere Male wiederkehrt, und wobei er sich offenbar, s. seine not. auf p. 207 (3, 29), durch den Gebrauch des zend. nôit hat leiten lassen.

Pag. 102 (2, 13). Having gone round about and searched all the place they found nothing but a disembowelled animal lying there. Text (p. 35): te 'bhitaḥ paricaranta aitya paçum eva nirântram çayânam. Die hiesigen Manuskripte haben alle drei blos: ait paçum, und das ist unstreitig in den Text zu setzen, resp. wohl in et zu verwandeln. Dies nämlich (â + id, hinzu, mit dem Accusativ, wozu das verbum finitum zu ergänzen) ist eine in den Brâhmaṇa in solchen Fällen wie hier geradezu solenne elliptische Redeweise, während das Gerundium aitya theils gar keine Construktion zuläfst, theils geradezu falsch ist (es müfste etya heifsen). Vgl.: iti cerur, et puroḍâçam eva kûrmaṃ sarpantam Çatap. 1, 6, 2, 3 (sie trafen den p.)., punar ema iti devâ ed agniṃ tirobhûtam 2, 2, 3, 3. 3, 4, 2, 2. 4, 12 (p. e. i. d. ed gâṃ sambhûtâm)., tathety eyâya vâyur ed dhataṃ vṛitram 4, 1, 3, 4, iyaṃ tirobabhûva punar aimîty et tirobhûtâm 11, 5, 1, 4, sa ha . . âjagâmed (d. i. °ma + â + id) dhiraṇyavimitâni ibid. 11., grâmam eyâya punar aimîty et tirobhûtâm ib. 13, sa pravavrâja | ed u . . purushân vibhajamânân 11, 6, 1, 3.

Pag. 104 (2, 15). By çakuni only the cock is understood. The original form being kakuni, we are reminded,

---

[1]) Hie und da kommt es auch in den Brâhmaṇa wohl noch so vor, aber eben nur selten, s. z. B. Ait. Brâhm. 4, 21. 6, 28. In der Regel aber regiert es den Conjunctiv, resp. Imperativ und entspricht dem lat. ne.

of the very word cock. Aber auch *κύκνος* und ciconia sind etymologisch verwandt, und jedenfalls noch näher[1]), ohne dafs man deshalb hier auf den Schwan oder Storch reflektiren dürfte. Etymologische Verwandtschaft bei Thiernamen besagt bekanntlich gar nichts über die Identität der Thiere selbst. Çakuni ist offenbar eine onomatopoietische Benennung des singenden, resp. überhaupt kreischenden Vogels und kann somit auch den Hahn bedeuten, nirgendwo aber liegt mir bis jetzt — wenn es nicht die hiesige Stelle ist — eine specielle Beziehung auf den Hahn vor, dessen gewöhnliche Namen vielmehr kukkuṭa oder kṛikavâku sind. „Only the cock" ist somit jedenfalls zu viel. Auf p. 270 (4, 7) scheint Haug selbst übrigens dies sein apodiktisches Diktum wieder ganz vergessen zu haben, indem er die dortigen Worte: çakunir ivotpatishyann âhvayîta mit „having taken the posture[2]) of an eagle when starting up" übersetzt. Also nicht: cock — freilich der Hahn ist gerade kein passendes Beispiel, wo es sich um Fliegen handelt —, sondern: eagle, zu welcher speciellen Bedeutung übrigens dort noch weniger Veranlassung vorliegt, wie hier zu der von cock: jeder Vogel duckt sich zusammen, ehe er auffliegt. — Singvogel im Allgemeinen bedeutet çakúni im Kâṭh. 25, 7: sâ yâ vâg âsît sa suçloka(ç) çakunir abhavat, Ṛik 2, 42, 43 (neben çakúnti) Kauç. 46 (der kapiñjala wird angeredet, s. Kuhn dies. Stud. 1, 117. 118). Im Ṛik 10, 165, 2 wird die Taube (kapota)

---

[1]) cock ist von chicken, Küchlein, schwerlich abzutrennen, und diese Wörter können etymologisch zu çakuni gehören, stehen aber jedenfalls näher zu kukkuṭa (Pictet Or. indoeur. 1, 395—6) und könnten überdem auch noch ganz anders, vgl. çiçu von √çu, erklärt werden!

[2]) vgl. Âçv. ç. 1, 6, 5 samastajañghorur aratnibhyâṃ jânubhyâṃ copasthaṃ kṛitvâ yathâ çakunir utpatishyan.

als çakuni bezeichnet. Zu Pâr. 3, 15 versteht der schol. darunter speciell den kṛishṇa k â k a, und mit kṛishṇaçakuni direkt wird nicht etwa ein schwarzer Hahn, sondern die Krähe (kâka) verstanden [1]), ibid. 2, 8. Çatap. 14, 1, 1, 31. Kauç. 46. Ts. 3, 2, 6, 2 (°kunâḥ).

Pag. 106 (2, 16): viz. it contains the destroying waters (apo naptryo): dazu die Note: in the anukramaṇikâ the deity of the song in which this verse (Ṛ. 10, 30, 12) occurs is called apo naptryah. Dies ist völlig unrichtig. Die anukr. hat: âpam aponaptrîyaṃ vâ (°triyam Chamb. 55. 56), dazu Shaḍguruçishya: varuṇavâcino 'pâṃnapâchabdasya devatârthe aponaptr-apâṃnaptṛibhyâṃ [2]) chaḥ (! ghaḥ), cha ceti chaḥ (Pâṇ. 4, 2, 27. 28). Das Wort naptryaḥ ist somit hier, ebenso wie seine Bedeutung destroying, rein aus der Luft gegriffen.

Ibid. nicht: „thence the Devas became masters of the Asuras. He, who has such a knowledge becomes master of the enemy“, sondern: „die Götter gediehen, zu Grunde gingen die Asura: selbst gedeiht, zu Grunde geht der Feind dessen, der also weiss.“ Diese so häufig wiederkehrende Redeweise, mit ihrem scharfen Gegensatz von bhû und parâbhû, von âtman und asya dvishant, hat Haug durchweg in der obigen, das Charakterische derselben völlig verwischenden Umschreibung wiedergegeben.

Pag. 119 (2, 21) nicht: „for (if he do so) some one should say to the Hotar (afterwards), that he has made

---

[1]) Für diese specielle Bedeutung, resp. für das Wort kâka selbst, liesse sich übrigens neben der onomatopoietischen Erklärung allenfalls noch eine andere als möglich denken, die nämlich auf çakan, çakṛit, cacare zurückginge, und die Krähe als den boshaft beschmutzenden Vogel bezeichnen würde.

[2]) zu apâṃnaptriya s. Kâṭh. 12, 6.

the vital airs of the sacrificer go off (and he the Hotar) would lose his life. It happens always thus," sondern: „wer zu ihm dabei sagte: „„er hat vermittelst der vâc als Donnerkeil die Lebensgeister des Opferers getrennt, das Leben wird ihn (dafür) verlassen"", — stets würde es so sein". Auch in diesem, ebenfalls sehr häufigen, anakoluthischen Satzgefüge ist die drastische Gegenüberstellung von Vordersatz und Nachsatz in der Uebersetzung durchweg ganz verblafst.

Pag. 121 (2, 22) s. oben pag. 190—2.

Pag. 123 (2, 28) nicht: „for the form of the libations is defined by the metres", sondern: „denn so (d. i. nach den Zahlen 8. 11. 12 geschieden) ist die Gestalt der savana, so die der Metra." Weshalb einen so einfachen Satz so willkürlich umschreiben!

Pag. 123 (2, 28) nicht: „for the offering (besmeared with butter) is a liquid sprinkled (into the fire) and the soma draught is such a liquid sprinkled (into the fire)", sondern: „denn Opferspende (Prädicat) ist dies was geläutert ist (das ghṛitam, Subject), denn Somatrunk (Prädicat) ist dies, was geläutert ist", d. i. „Geläutertes (Ghee) ist Opferspende, ist Somatrunk selbst", drum braucht man mit geläutertem Ghee Gesalbtes beim Soma-Trinken nicht zu meiden. Haug hat die Construktion ganz verfehlt. Das in dgl. an ein Pronomen im Hauptsatz angeschlossenen Relativsätzen (etad yat . . ., esha yaḥ . .) stehende Wort ist im Brâhmaṇa-Stil der Regel nach durchweg das Subjekt; das im Hauptsatze voranstehende dagegen ist das Prädicat.

Pag. 124 not. Der Anfang der aus Çâṅkh. Br. 13, 3 citirten Legende: etair ha vâ antarâkâçair devâḥ svargam lokam jagmuḥ „the gods went by means of their

innate light and splendour to the celestial world" ist vielmehr zu übersetzen: „mit Hülfe dieser (savanîyapuroḍâça etc.) als Zwischenstationen erreichten die Götter den Himmel": etc savanîyayâgâ anta(ḥ)sthâ, ata ime 'ntarâkâçâḥ svargagamanâḥ sûkshmamârgâḥ, Vinâyaka. Zwischen hier und dem Himmel nämlich werden ib. 8, 9 zwölf Zwischenstationen angenommen: dvâdaça (B., °ço A) ha vâ antarushyâḥ (B., °shyât A) svargo lokaḥ, wozu Vinây. dvâdaçâ 'ntarushyâ antarvâsâs tataḥ svargo lokaḥ, evam ekopakramena gantum açakyaḥ svargaḥ.

Pag. 128 (2, 25) nicht: „just this was seen by a Rishi. He then repeated (!) the mantra appropriate to it", sondern: „dies erschauend ein Ṛishi in Bezug hierauf sprach".

Ibid. nicht: „thence when now-a-days the Bharatas spoil their enemies (conquered in the battle field) those charioteers, who seize the booty say: the fourth part (of the booty is ours) alone" (tasmâd dhâ 'py etarhi Bharatâḥ satvanâṃ vittim prayanti turîye haiva saṃgrahîtâro vadante), sondern: „drum auch jetzt noch, — ziehen die Bharata aus auf Beute der Krieger, so beanspruchen die Wagenlenker ein ganzes Viertel davon". satvan auf Grund von Ṛ. 1, 64, 2 geradezu mit Feind zu übersetzen, wie dies Haug p. 200 auch für die nivid Çâṅkh. 8, 17, 9. 10 thut, wo indra: apâṃ netâ, satvanâṃ netâ genannt wird (Haug: who carries the spoil from his enemies), scheint mir Benfey's einfacher Erklärung gegenüber (s. Sâma-Glossar s. v.) unnöthig. Die Vergleichung mit Çatap. 13, 5, 4, 21 „âdatta yajnaṃ Kâçînâm Bharatah Satvatâm iva" veranlaſst mich übrigens zu der Vermuthung, ob wir nicht auch an unserer Stelle hier Satvatâṃ vittim zu lesen haben?

Vgl. dies. Stud. 1, 199. 211—2. Wir finden die Satvant als ein Volk des Südens auch hier im Ait. Br. 8, 14 wieder[1]), wo freilich Haug (trotz Colebrooke's und Goldstücker's richtiger Uebersetzung) in völlig unbegreiflicher Weise: ye ke ca Satvatâṃ râjânaḥ mit: „all kings of living creatures (chiefly beasts)" übersetzt!

Pag. 130 (2, 27). Die dvidevatya graha werden nicht: „offered in the same jar for both (deities)", sondern: (ekapâtrâ gṛihyante) es wird nur bei ihrem Schöpfen aus dem grossen Kübel blos ein Gefäfs gebraucht, dagegen bei ihrer Darbringung sind zwei dergl. von Nöthen, dvipâtrâ hûyante.

Pag. 131 (2, 27). Die grofse Aehnlichkeit, die Haug zwischen dem die geistige Reinheit verherrlichenden Zend-Gebet: ashem vôhû vahistem und dem Preise des Soma beim Trinken des dem Indra und Vâyu geweihten somagraha: esha vasuḥ purûvasuḥ etc. statuirt, werden nur Wenige herauszufinden im Stande sein. (Dagegen scheint das p. 134 über die âgur-Formel ye yajâmahe und ihr zendisches Correlat Bemerkte in der That wenigstens im Auge zu behalten.)

Pag. 137 (2, 29) nicht: „and difficulty would be created" (duḥshamam bhavishyati), sondern wohl: „das Jahr (samâ) wird schlecht gerathen" (vergl. 4, 25: kalyâṇî ha samâ bhavati).

Pag. 143 (2, 33). Die Uebersetzung von: imâḥ prajâ manûnâm Ṛ. 1, 96, 2 durch: „all the creatures of the Manus

---

[1]) Es ist den armen Satvant übel ergangen. Auch in Kaush. Up. 4, 1 (s. oben I, 419) Satvan-Matsyeshu ist ihr Name, Çaṃkarânanda's Comm. zufolge (s. Cowell's Ausgabe p. XII. 103. 135. 167), in ein Part. savasan = saṃcaran! umgewandelt.

(regents of large periods of time)" ist eine dem Purâṇa-Stil, nicht aber dem des Ṛik angemessene! vergl. in 2, 34 den Gegensatz von deveddha und manviddha, devavṛita und manuvṛita, wo das Brâhm. selbst manu durch manushyaiḥ erklärt.

Pag. 154 (2, 40). In den Worten çarmavad â 'smâ ayâṅsi (denn so lesen ABC, nicht âyâṅsi) liegt weder „the irregular form âsmâ instead of asmai" vor, noch faſst Sây. dieselbe als „a Vedic anomaly" auf: er zieht vielmehr ganz richtig â nicht zu asmai, sondern zu ayânsi. Auch bedeuten jene Worte durchaus nicht: „I have stopped his talkativeness", sondern nach Sây. etwa: „Heil ihm (dem die Worte seines Lehrers [lies: gurûkta°] nachsprechenden Schüler)! ich bin ganz eingethan (d. i. eingeschüchtert)", resp. mit Innehaltung der Wortstellung besser wohl: „Heil! ich bin ihm ganz eingethan", d. i. „er hat mich ganz eingethan", mit derselben ironischen Bedeutung, die auch diesen deutschen Worten beiwohnt.

Pag. 161 (3, 2) nicht: „the eye is first produced when a human being is being called into existence", sondern besser: „von dem sich bildenden Menschen (Embryo) bildet sich zuerst das Auge". Immerhin aber doch dem Sinne nach richtig. Warum dann aber unmittelbar vorher ganz dieselbe Wendung: „von dem sich bildenden Menschen (Embryo) bildet sich zuerst der Same", so völlig verkehrt übersetzt durch: „seed is first produced (in the body) before a man is produced (out of it)"!

Pag. 164 (3, 3) nicht: „he ought to repeat the triplet as it was first told (to him by his master) in the right way", sondern: „dem (für den) recitire er es in der richtigen Reihenfolge (yathâpûrvam), der Ordnung nach".

Pag. 167 (3, 5). vaushaṭ steht nicht für vokshat, und au ist darin nicht für „the original ok" substituirt, sondern das Wort ist nur eine solenne, feierliche Aussprache für vashaṭ (aus vakshat), vergl. dies. Stud. 2, 305. — An Stelle von òçrâvaya, welches dem Accente nach vielmehr aus â u çrâvaya entstanden ist, füge man zu den dort angegebenen Beispielen (om für âm und vauk für vâk) noch çoṅsâva, çoçoṅsâva etc. in der feierlichen âhâva-Formel Haug p. 140. 141. 177. Kâty. 9, 13, 29 etc. — Zu der irrigen Auffassung des Schlusses von 3, 6 pag. 168 s. oben pag. 183—4.

Pag. 169 (3, 7) tasmât tasyâ "çâṃ neyât ist nicht: „thence he should not wish to make it", sondern besser: „drum lasse er sich nicht (einmal) den Gedanken daran beikommen".

Pag. 170 (3, 8) nicht: „therefore the mantra: vâg ojaḥ is at such occasions when even many are killed (as is the case in a battle) the propitiation, and the assignation of the proper place (after the vashaṭkâra)", sondern: „(nicht Jeder kennt die çânti, die pratishṭhâ des vashaṭkâra), darum ist auch jetzt noch der Tod so häufig. Der Spruch vâk (ojaḥ fehlt im Text) ist çânti, ist pratishṭhâ desselben (des vashaṭkâra: drum spreche man hinter jedem vashaṭkâra „vâk", so ist derselbe gesühnt und schadet nicht)". — Wie hier, so hat Haug auch noch sonst an anderen Stellen, wo: apy etarhi „auch jetzt noch" vorkommt, diese Worte, die gerade durch ihre bewufste Gegenüberstellung [1]) der Jetztzeit mit der Vorzeit (resp. dem Vorgang der Götter im Ritual) oft von grofser Bedeutung sind, völlig verkehrt aufgefafst [2]). So

---

[1]) vgl. die Ritualdifferenz der pûrve und avare Ait. Br. 2, 8.

[2]) Auch now-a-days auf pag. 128 (2, 25) und now p. 380 (6, 1). 420 (6, 30). p. 486 (7, 30) bringt wenigstens das api nicht zu seinem vollen

pag. 73 (2, 1): „thence an enemy (of the sacrificer) who might be present (at the sacrifice) comes off ill after having seen the Yûpa of such or such one", wörtlich: „drum ist's noch jetzt dem, der hafst, unlieb, wenn er sieht: dies ist der yûpa des und des, dies der yûpa des und des": — pag. 341 (5, 14): „by adjudicator and arbitrator they meant their father", wörtlich: „drum nennen noch jetzt die Söhne den Vater den Entscheider (nishṭhâva), Absprecher (avavaditar)". Häufig sind beide Wörter ganz ausgelassen, so pag. 113 (2, 9): drum nennt man (den Ort) noch jetzt (fehlt bei Haug) Parisâraka: — pag. 309 (4, 27): drum fragen noch jetzt (fehlt bei Haug) die Leute, welche eine (gute) Weide suchen: — pag. 472 (7, 19): drum ruht noch jetzt (fehlt bei Haug) das Opfer nur im brahman, in den brâhmaṇa. — Ebenso bei dem gleichbedeutenden adyâ 'pi, z. B. pag. 224 (3, 36), wo statt: „after they had turned to Agni", stehen sollte: „ihm eben (dem Agni) sind sie noch jetzt zugewandt". Auf pag. 78 (2, 3). 484 (7, 28) indessen ist adyâ 'pi richtig mit: up to this day, auf pag. 36 (1, 16) mit: since that time, und auf pag. 65 (1, 26) wenigstens doch mit: always übersetzt. — Wenn auf pag. 244

Rechte. Ebenso ist: here (in this world) p. 193 (3, 21), even here (in affairs of daily life) p. 205 (3, 28) durchaus nicht adaequat. Die einzig richtige Erklärung durch: even now findet sich nur p. 264 (4, 5). — Aehnlich geht es mit etarhi allein (ohne api). Ganz ausgelassen ist es auf p. 273 (4, 9), wo „used at present" stehen sollte: sowie auf pag. 504 (8, 6) wo statt: „the gods joined with the metres . . ascended this (throne) which is fortune, and posted themselves on it", stehen sollte: „verbündet mit den (stets um 4 Silben wachsenden) Metren erstiegen die Götter dieses Glück, in welchem sie jetzt ruhen". Dagegen auf pag. 368 (5, 29) ist etarhi richtig durch now wiedergegeben. — Auch idam bedeutet hie und da jetzt, wo es Haug ganz anders auffafst, z. B.: p. 241 (3, 44) „then this, viz. the villages lying in the eastern direction become largely populated", wörtlich: „drum sind jetzt die Ortschaften im Osten dicht bewohnt (im Westen dagegen lange Wälder)".

(3, 45): „this is the reason that the Âtithya Ishti is finished with the Iḷâ: for men followed (afterwards) this practice“, wörtlich: „drum schliefst noch jetzt das âtithyam mit der iḷâ“ afterwards in Klammern steht, so sollte man meinen, dafs die Worte: for men followed this practice dem Texte angehören, sie sind aber nur Uebersetzung von: apy etarhi! Hier hat Haug also mal ein Uebriges gethan. Ganz das Gleiche gilt von anderen Stellen desselben §., an deren erster z. B. die einfachen Worte: „drum noch jetzt . . .“ durch: „on account of the gods having at that occasion performed all the rites . . . men followed afterwards the same practice“ sehr bombastisch wiedergegeben sind, während an noch zwei anderen dgl. Stellen ibid. die Worte: apy etarhi gerade umgekehrt wieder ganz übergangen werden!

Pag. 171 (3, 9) nicht: „they wished it (to return) by means of the praishas“, sondern: „sie suchten es, mit Aufforderungen es auftreibend“. Das Gerundium praisham ist hier von Haug ganz ignorirt: bei 1, 2 (p. 7) they wished to seek after it . . . . war es wenigstens nicht ganz übergangen, obwohl irrig aufgefafst: es liegt hierin nämlich nicht √ish suchen (Classe 6), sondern √ish auftreiben (Classe 4) vor.

Pag. 172 (3, 9) nicht: „a person, who wishes to recover something lost wants either much (of it) or little. Among two, the elder (most experienced) wishes for the best portion“, sondern: „wer etwas Verlorenes sucht, sucht entweder etwas Grofses, oder etwas Kleines. Wer nun von diesen Beiden das Grössere sucht, der sucht das von Beiden Bessere“ (d. i. wohl das leichter zu findende?). jyâya in jyâya iva ist nicht neutr., sondern mascul.

Pag. 174 (3, 11) nicht: „he ought for the insertion of the Nivid to select hymns consisting of more then a triplet or stanza of four verses; for the several padas of the Nivid ought to correspond, each to the several verses in the hymn: . . . through the Nivid the celebration of the Sâman is made excessive“, sondern: „einen Hymnus von 3 oder 4 Versen verachte man nicht als Platz für die nivid, denn jeder einzelne pâda einer nivid gilt so viel als eine ganze ṛic oder ein ganzer Hymnus (: die nivid reicht also aus, die Kürze des Hymnus zu decken): . . . . . denn durch die nivid allein schon wird das stotram (des udgâtar) überrecitirt (atiçasta, d. i. durch das çastram des hotar überboten)“. Haug's Note hierzu, die mit den Worten schliefst: the passage can only have the sense given to it in my translation, zeigt nur wie völlig er den Sinn verfehlt hat. Dafs Hymnen von 3 Versen keineswegs etwa von der Würde, als nividdhânam dienen zu können, ausgeschlossen sind, bezeugen zum Ueberflufs noch die Worte im Çâñkh. çr. 7, 19, 19: ekâṃ çastvâ ṭricânâm, welche anordnen, dafs bei ihnen die nivid nach dem ersten Verse einzufügen ist.

Pag. 177 (3, 12). Der Name der Schlufsformel bei Çâñkhâyana ist nicht achavîryam, sondern ukthavîryam. Haug hat die Ligatur kth mit der in älteren Handschriften allerdings ziemlich ähnlich aussehenden Ligatur cch verwechselt und die Worte der citirten Stelle 8, 16, 20[1]): athokthavîryam als: atho 'cchavîryam getrennt, ohne

[1]) hätte er noch andere Stellen bei Çâñkh. ins Auge gefafst, z. B. 7, 9, 6. 10, 15 etc., so würde er: paridhâyokthavîryam gefunden, und dadurch wenigstens den Anlaut richtig als u, nicht als a erkannt haben. — Statt ihopâyo ist übrigens am a. O. ihopo yo zu lesen.

zu bedenken, dafs atho ein pragṛihya sein würde, ein a danach also nicht ausfallen könnte.

Pag. 178 (3, 12). Zu den Formeln ukthaṃ vâci ghoshâya tvâ ist einfach etwa açaṅsisham zu ergänzen: „das uktham ist recitirt[1]): zum Klange (recitirte ich) dich" (o uktham!). Haug's gekünstelte Erklärung „that it (the recitation) might be sounded to thee" resp. die von indrâyopaçriṇvate tvâ durch „that it might be for thy hearing", ist grammatisch ganz unmöglich. — Warum übrigens die Worte, die der adhvaryu am Schlufs der Recitation an den hotar richtet: om, ukthaçâḥ nicht einfach die Anerkennung „fürwahr! (du bist) ein uktha-Recitator" enthalten, warum sie eine: corruption of ukthaṃ çâḥ sein, und aus der: remotest antiquity stammen sollen, ist mir „obscure": die Formel selbst dagegen scheint mir klar genug.

Pag. 184 (3, 16) nicht: „when after this (Pragâtha) a mantra addressed to Indra is repeated (!), then all this (is termed) Marutvatîya (Shastra). If this unchangeable Pragâtha, containing the term svâpi ist repeated (!) (then always the Marutvatîya Shastra is made)", sondern: „auch wenn noch nach ihm ein an Indra gerichtetes Lied (api ha yady aindram evâ 'ta ûrdhvaṃ chandaḥ çasyate) recitirt wird, so gehört dies Alles zum marutvatîyam, falls eben dieser feststehende, das Wort svâpi enthaltende pragâtha recitirt wird."

Pag. 185 (3, 17) nicht: „how becomes this Pavamâna Stoma celebrated (by a Shastra)?" sondern: „wie wird

[1]) oder sollte nicht etwa vâci (avâci Çâṅkh.) selbst geradezu als erste p. Sgl. Acr. Âtmanep. gefafst werden können? dann wäre es nach tvâ nochmals zu suppliren.

dieser pav. st. (des udgâta) im çastra (des hotar) dargestellt?" (d. i. was entspricht ihm darin?) Haug hat hier und im Folgenden (auf pag. 186) die prägnante Bedeutung von anuçasta ebenso verfehlt, wie auf pag. 174 (3, 11) die von atiçasta. So ist denn auch pag. 186 tachastreṇa stotram anvaiti nicht zu übersetzen: „thus the Stotra is in accordance with the Shastra", sondern: „hierdurch folgt er (der hotar) dem stotra mit dem çastra", d. i. er stellt die einzelnen Theile des stotra in entsprechender Weise im çastra dar.

Pag. 187 (3, 18) nicht: „should the Hotar repeat that verse, he would prevent the rain from coming [1]), for Parjanya has power over the rain (but there is no allusion to him in that verse)", sondern: „recitirte er sie, würde Parjanya nicht mehr regnen" (eben weil: there is no allusion etc.). Es ist nämlich zu lesen: îçvaraḥ parjanyo 'vrashṭoḥ. Haug hat nach seiner Ausgabe übersetzt, die eben in der Regel keinen avagraha kennt. Vgl. Ait. Brâhm. 3, 48 îçvaro hâ 'sya vitte devâ arantoḥ, und Pañcav. 16, 15, 9 îçvarâ [2]) yajamâno 'pratishṭhâtoḥ [3]). — Auch ist ja îçvara in dergl. Verbindungen gar nicht mehr wörtlich durch „has power" zu übersetzen, sondern es ist eigentlich eine reine Futur-Construction, die dadurch umschrieben wird.

Pag. 189 (3, 19). Der Text der nivid, den Haug nach dem Saptahautra aufführt, differirt etwas von dem bei Çâñkhâyana 8, 16, wie denn der dasige nividâm pâṭha, dem schol. zu Folge, ausdrücklich eben: Aita-

---

[1]) Diese Worte he bis coming sollten, als dem Comm. entlehnt, in Klammern stehen. [2]) so noch Pañcav. Br. 9, 10, 2.

[3]) wo also auch die Negation nicht an îçvara, sondern an dem davon abhängigen Verbal-Genitiv (Infinitiv) ausgedrückt ist. — Ueber die Construktionen von îçvara s. noch das zu p. 250 und p. 428 Bemerkte.

reyipâṭhavyudâsârthaḥ ist. Statt asûrye vṛitratûrye ist indessen unbedingt auch im Saptahautra: aptûrye vṛitr. zu lesen: Haug hat die beiden ähnlichen Ligaturen ptû und sû verwechselt! Auch statt predaṃ sunvantam ist jedenfalls premaṃ s. zu lesen. Da Haug ausdrücklich auf Çâñkhâyana hinweist, sind diese beiden Versehen auffällig genug.

Pag. 191 (3, 19) das nom. pr. „Priyamedhâ ṛishayaḥ“ durch: poets with good thoughts zu übersetzen, ist schwerlich richtig: und nidhâ in dem betreffenden Verse ist nicht „rope“ im Allgemeinen, sondern „gelegte Schlingen“ mit speciellem Bezug auf den im ersten Hemistich vorliegenden Vergleich mit den Vögeln.

Pag. 192 (3, 20) „this saw a Ṛishi and recorded it in the verse: vṛitrasya tvâ“. Dies klingt denn doch wahrlich, als ob der ṛishi dem Kampf des Indra mit Vṛitra leibhaftig beigewohnt habe, während die Worte: tad etad ṛishiḥ paçyann abhyanûvâca doch eben hier, wie sonst, nur von geistigem Erschauen zu verstehen sind.

Pag. 193, not. 28 lies: uddharata statt uhârata.

Pag. 194 (3, 22). Die Herleitung des Wortes vâvâtâ, womit nicht eine bestimmte: class oder: order der Frauen eines Königs, sondern seine jeweilige Favorit-Gemahlinn gemeint ist, von der √ vâ to go ist nicht: the most probable, sondern das Wort ist jedenfalls auf die √ van to obtain, resp. to desire zurückzuführen (s. oben 5, 308) und mit altn. van Freund, unserm Wonne, lat. venus eines Stammes. — Wenn Haug ibid. not. 31 zu dem Verse 10, 74, 6 bemerkt, „that part of the Sanhitâ, where it occurs not being printed yet, I put this verse here in full“, so war dies letztere doch ziemlich überflüssig (nimmt sich

resp. etwas eigenthümlich aus), da ja gerade der hiesige § des Ait. Br. selbst den Vers (auf pag. 67 von Haug's Ausgabe) vollständig aufführt, so dafs er ihn denn auch demgemäfs auf p. 195 vollständig zu übersetzen hat.

Pag. 195 (3, 22) nicht: „who has not yet obtained one in it (na vâ vidat)", sondern: „welche hiebei keinen von uns genommen hat (sondern ihrem Gatten treu geblieben ist)". Der Text (p. 67) lautet: „yâ no 'smin na vai kam avidat". Haug hat no ganz ausgelassen: na vai kam steht entweder für na kam api, oder ist in na vâ ekam zu zerlegen.

Pag. 197 (3, 23) he who has such a knowledge becomes sâman i. e. equal, equitous. He who exists and attains to the highest rank, is a sâman. Aber sâman (in sâman bhavati) kann denn doch wahrlich nicht Nominativ sein!, sondern ist Locativ. Auch bedeutet: yo vai bhavati hier nicht blos: who exists, sondern speciell: who prospers.

Pag. 203 (3, 26) s. oben pag. 185 und vergl. 4, 29. 31. 5, 3. 6. 16. 18 (wo von Haug richtig aufgefafst): s. auch Çatap. 1, 4, 1, 4.

Pag. 205 (3, 28) nicht: „as far as the right of possession is concerned, they are ours", sondern: „nach dem Funde sei's uns (: d. i. der Fund gehöre dem Finder)": yathâvittam eva naḥ, und zwar gehören die Worte noch zur Rede der gâyatrî, nicht in den Mund der beiden anderen Metra, wie Haug annimmt. Die Götter antworten: nach dem Funde sei's Euch (: d. i. dem gehört's, der es gefunden hat), und dazu folgt dann noch die weitere Angabe: „drum streitet man noch jetzt bei einem Funde, indem man sagt: nach dem Funde sei's uns".

Pag. 207 (3, 29) for the characteristic feature of the evening libation is „to be drunk": besser auf pag. 227 (3,

28): „a word derived from the root mad" und pag. 395 (6, 11): „the term mad is appropriate to the third libation". — Ebenso pag. 208 (3, 29) nicht: „for there is the term piba drink", sondern: „es hat eine Form der √ pâ . . .", vergl. 4, 29. 5, 4. 16.

Ibid. not. âçuṃ saptim in der nivid an savitar übersetzt Haug durch: the swift septad (of horses for drawing the carriage of the sun god). sápti, Rofs, Nigh. 1, 14. Ṛik 1, 47, 8. 61, 5. 162, 1 (Nir. 9, 3) etc., von √ sap, ἕπεσθαι hat mit „septad", resp. saptán nichts zu thun. saptasapti ist später ein Name der Sonne: das mag Haug im Gedächtnifs geschwebt haben.

Pag. 210 (3, 30) they wished to make room for them in the recitations at the morning libation (und so noch zweimal, für Mittag und Abend). Auch hat in der That der Text (pag. 72) dreimal: tebhyaḥ. . . °savane vâci kalpayishaṅs. Es ist aber einfach: savane 'vâcikalpayishaṅs zu lesen, Aor. des Desiderativs von dem Causativ der √ kalp + ava! s. Petersb. Wört. unter kalp + ava.

Ibid. not. 17. abudhraṃt saṃ kanînâm adantaḥ, (who) when eating got aware of the girls (!). Es ist vielmehr zu theilen: kanînâ madantaḥ. Auch hier bietet das Petersb. Wört. unter kanîna bereits das Richtige.

Pag. 212 (3, 31). Die Lesart bei Çâṅkhây. ist nicht, wie Haug angiebt: aviçasâmâviçasâ purâ vakshi, sondern: (mâ vo devâ) aviçasâ (! sollte apiçasâ sein) mâ viçasâ "yur âvṛikshi (var. l. âvikshi und âvṛiprekshi!) — Was sodann die kuriose Vermuthung betrifft, dafs Viçvâmitra als Verf. von Ṛik 3, 9, 9, wo 3339 Götter erwähnt werden, die vaiçvadeva-nivid, in welcher dieselbe Zahl aufgeführt wird, „perfectly" gekannt habe, so könnten wir Haug sogar noch

eine traditionelle Beglaubigung hiefür zu Gebote stellen, freilich ohne daſs die Sache selbst dadurch für uns beglaubigter wird. Im schol. zu Çâñkhây. çr. 8, 16, 1 wird nämlich Viçvâmitra geradezu als Verfasser sämmtlicher nivid, puroruc und praisha bezeichnet (nivitpurorucaḥ praishâ Viçvâmitrasya sarvaçaḥ), während alle sonstigen im Kalpa oder Brâhmaṇa angeführten sei es metrischen, sei es prosaischen Beweisstellen auf Vâmadeva zurückgeführt werden (anukṛishṭas tu yaḥ kaçcit kalpe 'tha brâhmaṇe 'pi vâ | mantraḥ padyo 'tha gadyo vâ Vâmadevaṃ nibodhata). Die Kritik wird natürlich weder das Eine noch das Andere schlechtweg acceptiren können: wie wir denn in Bezug auf das fabulose Alter der nivid, die Haug geradezu als die ältesten vedischen Texte ansieht, ganz dem von dem Ref. des Saturday Review (oben pag. 203—6) Bemerkten beistimmen, und sie, unbeschadet des Alters ihrer Bestandtheile, für rein sekundäre Zusammenstellungen halten [1]). — Was im Uebrigen speciell die Zahl von 3339 Göttern anbelangt, so involvirt dieselbe keineswegs eo ipso die Praeexistenz der vaiçvadeva-nivid-Formel für die betreffenden Stellen, denn sie wird theils eben auch sonst noch, ganz ausserhalb ihrer Verwendung in dieser, in den Brâhmaṇa-Texten erwähnt, s. Kâṭh. 35, 6. Taitt. Brâhm. 2, 7, 12, 2 (Comm. pag. 786 ed. Râj. L. M.), theils scheint ja

[1]) Wenn Haug Introd. pag. 36 meint, daſs die nivid den „Vedic scholars in Europe" bisher gar nicht bekannt gewesen seien, nun, so wird ihn z. B. die oben p. 264 für kanîna angeführte Stelle des Pet. Wörtb., die er zu seinem Schaden übersehen hat, eines Besseren belehren. Gekannt waren dieselben zur Genüge, aber freilich ist es bisher Niemandem eingefallen, sie für: more ancient then almost all the hymns contained in the Ṛigveda zu halten. Die vielfach corrumpirte Gestalt ihres Textes ist eben nicht sofort ein Zeichen ihres Alters, sondern etwa nur der geringeren Sorgfalt, die man ihnen, als bloſsem Beiwerk und Auspatz gewidmet hat.

diese spielende Amplification der sonstigen Zahl von 33 Göttern sogar bereits der Urzeit anzugehören, da sich Analoges (vgl. Kuhn in seiner Zeitschr. 13, 185) auch bei den Römern (Livius 22, 10) wiederfindet. So hoch hinauf wird denn vermuthlich wohl auch Haug selbst die Existenz der vorliegenden vaiçvadeva-nivid-Formel nicht hinaufschrauben wollen.

Pag. 213 (3, 31). In: „the deserts are properly speaking no deserts on account of the deers and birds to be found there“, und in: „for the links of the human body are loose; these are however fastened and held together by the Brahma“, ist santi offenbar als Verbum finitum gefaſst, während es vielmehr Nom. pl. neutr. Part. praes. ist! Wörtlich: „darum (sind) diese, obwohl Oeden seiend, (doch) nicht öde, durch das Wild und die Vögel“, und: „darum (sind) die Gelenke des Menschen, obwohl lose seiend, doch fest, denn sie sind durch das brahman gehalten.

Pag. 214 (3, 31). anyâ anyâs ist nicht: „different from those, which are prescribed“, sondern: „immer wieder andere“, und: tasmât tâḥ samânya eva syuḥ ist nicht: „therefore they should be only of the same nature“, sondern: „deshalb sollen es stets dieselben sein“.

Pag. 216 (3, 32). Die irreguläre Form abhyasushavus (so auch die hiesigen drei Manuskripte) übergeht Haug ganz mit Stillschweigen, wie er denn überhaupt die zahlreichen dergl. Irregularitäten [1]) oder sonstigen Absonderlichkeiten und Corruptelen des Textes meist mit Stillschweigen übergeht. So z. B. die eigenthümliche doppelte

[1]) ich meine hier nicht vedische Formen, sondern wirkliche Irregularitäten.

Verbindung hy eva hi 2, 12 (zweimal), naivaiva 6, 32 [1]), die Schreibung akar ṇa, obwohl na einen neuen Satz beginnt 1, 13. 30., paryâṇaḥ 4, 17 für pariyâṇaḥ (: auch 4, 5 lesen A marg. und C paryad für pariyad), tat parâñ eva statt tat parâg eva 3, 46 (s. auch 8, 28: parâñ prajighyatu), yad vichandâ(s) 5, 4 für °chandă(s), so [2]) jahâra 5, 30 für sa jahâra (wie Haug, aber gegen ABC, geradezu in den Text gesetzt hat), vânyân für vai anyân 4, 11, bhrâtṛivyahâ 3, 2 für °hă, vĭhi für vîhi 2, 12 (metri caussa?), çrĭyete [3]) für çrîyete 1, 29, âpaḥ 5, 27 statt ăpaḥ, parîçesha 7, 5., âvasâyin 7, 29, lîpsitavyam für lips° 2, 3, udûhya 7, 6, nirûhya 7, 5 [4]), anûtsâram 3, 45, bîbhâya 5, 25, dâdhâra 4, 12, 5, 16 (und durchweg), Formen wie kâmayîta 3, 45 für kâmayeta (3, 19. 7, 22), âhvayîta 4, 7, vyâhvayîta 3, 19. 6, 21, paryagrahaisham 6, 24, pratyajagrabhaishan 6, 35, brûyât 7, 17 statt brûyâs, vyapanayitum 7, 5 (für °netum), apâhata für apâghnata 4, 25 (zweimal), saṃjnânâneshu 7, 17, çaṅstavya 2, 32. 3, 24. 35—37. 4, 2, çaṅstvâ 3, 20 (var. l.), çaṅstre 3, 11, apinahyus für apinehus (!) 6, 1, niniyoja (!) für niyuyoja 7, 16, — mangelndes Augment saṃsthâpayan 2, 31 (fünfmal), prajanayan 2, 38, îkshata 3, 21. 45, visraṅsata 3, 27, pratyuttabhnuvan 4, 17, anvavayus 6, 14, nyubjan 7, 30, dagegen Beibehaltung desselben nach mâ 6, 14 (yûyam mâ 'bhyahvayadhvam), ferner praupyanta 5, 11 (für prâvapyanta), îyus 5, 9 für ĭyus, nihnave 7, 17 für nihnuve, jâgriyât 8, 28

[1]) nivîva ibid. ist denn wohl auch besser als ni iva iva zu fassen, denn als ni vi iva, wie Haug will (pag. 482).

[2]) ob etwa yo zu lesen?

[3]) enăṅs für enâṅs 3, 37 erwähnt Haug (p. 226). Diese Verkürzung von â, wenn es nasalirt wird, ist in gewissen Handschriften, bei der Nirukti z. B. in Chambers 205., Regel.

[4]) pratyavarûhya 8, 9 ist von Haug pag. 509 notirt.

für jâgṛiyât, vṛiñjîyăṃ 8, 15 für °ya, didâsitha 8, 21 (zweite sg. Perf. Desid.!), vadatyas 6, 27. 32, çocatyas 3, 36. 6, 34, yâñcnyas 7, 20., Potential mit Augment (!) ajâyethâs 8, 15 (in welcher Nacht du geboren sein magst?), a privans vor dem Verbum finitum (!) yady anânupaçyet 7, 6, Wörter wie sam v eñkshva 8, 9 (intsva), udaprapata 3, 33 (° pravata), kalpata 8, 9, sâṃnâhuka 7, 14 (mit doppeltem vṛiddhi), ha smâ âkhyâya 7, 13, nṛishadvara 7, 15. — Zum Ersatz für diesen Defekt hat Haug dagegen seinerseits, zum Theil durch falsche Worttrennung, dem Texte einige Irregularitäten und angeblich obsoleten Formen aufgebürdet, von denen dieser keine Ahnung hat. So die Formen: bhavishât p. 54 (1, 24), aitya p. 102 (2, 13), âsmâ p. 154 (2, 40), ukthaṃ çâh p. 178 (3, 12), kalpayishan p. 210 (3, 30), adidedivata p. 220 (3, 34 adîded iva te), agan als 3. p. Plur. p. 228, abhâkta p. 341 (5, 14) als dritte pers. Sing., haratâ p. 376 (5, 34) in the sense of a Futur, netaḥ san im Sinne von nîte sati p. 438 (6, 35), abhivânyavatsâ p. 456 (7, 10) und nashṭâvâgnihotram ibid. je als ein die Partikel vâ in sich enthaltendes Compositum, ajnatavai (! ajnata vai) und apatsatavai (! apatsata vai) als: a kind of infinitives p. 463 (7, 14), bhakshîshṭa p. 470 (7, 18) als zweite pers. Plur., abhyutkroçata als dritte pers. Plur. p. 516 (8, 12).

Pag. 218 (3, 33) ya enam ârishyati heifst nicht: „who might destroy the evil consequences (of it)“, sondern: „der ihn strafen könnte“.

Ibid. nicht: „this aggregate of the most fearful bodies of the gods became a god Bhûtavân by name[1]). For he who knows this name only, is born“, sondern: „aus ihrer

[1]) daher in der Ueberschrift des §. p. 218: „the origin of Bhûtavân (!).

Vereinigung ward „jener Gott“. Dies nämlich ist sein gedeihlicher (auspicious) Name: es gedeiht, wer also diesen seinen Namen weiſs.“ Der Text zunächst hat nicht: bhûtavân, sondern: bhûtavăn, d. i. bhûtavat, mit bhûta (= bhûti, Gedeihen) versehen, womit wohl zugleich auch auf den Namen Bhava angespielt wird; bhavati ferner hat hier die in den Brâhmaṇa so häufige prägnante Bedeutung: gedeihen. Auch hat der Text nicht: eva, only, sondern: evam, so. — Es handelt sich hier um den schrecklichen Rudra, den man mit diesem seinem wahren Namen nicht zu nennen wagt, und daher nur furchtsam mit „jener Gott“ benennt, wie man ihn später euphemistisch Çiva genannt hat, um seinen Zorn von vorn herein zu sänftigen (s. oben 2, 189). So heiſst es auch im folgenden § (3, 34) direkt: tân vâ esha devo 'bhyavadata, anabhimânuko haisha devaḥ prajâ bhavati[1]. Ja auch der Name deva allein findet sich, so: yatra vâ etair açântai stuvanti tat prajâ devo ghâtuko bhavati Pañcav. 21, 2, 9.

Ibid. nicht: „that is the reason that his name is paçumân, i. e. having cattle. He who knows on this earth only this name becomes rich in cattle“, sondern: „dies ist sein mit Vieh verbundener Name. Reich an Vieh wird, wer so diesen seinen Namen kennt.“ Auch hier hat der Text nicht: paçumân, sondern: paçumăn, d. i. paçumat. Von einem Namen Rudra's: paçumân ist resp. hier ebenso wenig die Rede, wie vorher von einem Namen: bhûtavân (die ja beide überhaupt nicht existiren). Es liegt hier

---

[1]) Diese Stelle (jedoch positiv gewandt) kehrt im Âçv. g. 4, 8 wieder. Die Manuskripte haben daselbst allerdings: abhimâruko haiva und so liest auch Stenzler, doch zweifle ich nicht, daſs dafür nach oben zu lesen: abhimânuko haisha.

vielmehr nur eine Anspielung auf seinen Namen: paçupati vor (wie bei bhûtavat eben wohl eine solche auf den Namen: bhava). Auch hat der Text nicht: asyâm eva, on this earth only, sondern: asyaivam. — Statt des auch in ABC sich findenden: udaprapata vermuthe ich: udapravata. — Zu dem: tam etam (so! Haug hat hier in not. 33 irrig: tam imam) im Verlauf des Textes (pag. 74) ist natürlich aus dem Vorhergehenden einfach ṛiçyam zu ergänzen, nicht: pâpmânam, wie Haug annimmt!

Pag. 219 (3, 33) nicht: „this (mâdusha) is a (commonly) unknown word. For the gods like to express themselves in such terms unknown (to men)", sondern: „dies (Wort), welches eigentlich mâdusham ist, spricht man: mânusham, in mystischer Weise, denn die Götter lieben das Mystische (wörtlich: sich dem Auge, dem Erkennen, Entziehende)".

Pag. 220 (3, 34). adidedivata würde allerdings eine sehr „strange intensive form of the root div" sein! Die richtige Trennung dieses Monstrum's ergiebt drei Wörter: adîded [1]) iva ta (für te, vor dem â von âdityâḥ). Daſs das Wort nicht auf a enden kann, konnte Haug schon aus dem folgenden â ersehen, womit finales a ja hätte verschmelzen müssen.

Ibid.: „those coals whose fire was not extinguished and which blazed up again": der Text hat aber: avaçântâ, nicht: açântâ, also: „daſs die (bereits) gelöschten Kohlen nochmals aufflammten".

Ibid. nicht: „the ashes which remained became a being full of links, which went in all directions (and sent

---

[1]) welches sich bei Haug selbst z. B. auf der zweitnächsten Seite seiner Uebersetzung pag. 222 in der nivid vorfindet.

forth) a stag, buffalo, antelope, camel, ass and wild beasts", sondern: „und was Asche war, das vertheilte sich mannichfach als Hirsch, Büffel, Rehbock, Kameel, Esel und als all, was es sonst noch für rothbraune Thiere giebt" (: vorher war von schwarzen Thieren die Rede). Der Text hat nicht: „ye caita âraṇyâḥ paçavo", sondern auch bei Haug (p. 74): „ye caite 'ruṇâḥ p."

Pag. 221 (3, 34) nicht: „the deity is not mentioned with its name, though it is addressed to Rudra and contains the propitiatory term çam", sondern: „und diese (ṛic) ist (obwohl) ausgesprochener Maafsen an Rudra gerichtete (denn sie enthält zwar nicht das Wort rudra selbst, doch aber das Wort rudriya), dennoch (weil das Wort çam enthaltend, auch) eine gesänftigte". Das so niruktâ des Textes besteht aus sâ u niruktâ, während Haug darin das Masc. saḥ und das Fem. aniruktâ gesucht haben mufs (!).

Pag. 223 (3, 35) nicht: „Vaiçvânara is the seed which was poured forth", sondern: „denn Vaiçvânara setzte jenen vergossenen Samen in Bewegung".

Ibid. nicht: „extinguishes the fearful flames of the fires", sondern: „er beruhigt die Flammen, die (in ihrer Wuth) ungestillten Feuer".

Ibid. nicht: „the Maruts are the sperm which was poured forth. By shaking it they made it flow", sondern: „die marut setzten jenen vergossenen Samen, ihn schüttelnd, in Bewegung".

Ibid. not. Statt sûrâḥ: „who have good gifts" (!) ist die Çâṅkh. Lesart: çûrâḥ, als Beiname der marut, unbedingt vorzuziehen [1]).

---

[1]) statt dyushu ibid. hat Çâṅkh. dvishu, vgl. Jyotisha pag. 4. 5.

Pag. 223 not. 39. tuço aptuçaḥ faſst Haug (p. 224) als zwei Adverbia „with force and pluck", ohne zu sagen, wie dies herauskommen soll. Çâñkhây. hat: stuçoṃ stuçaḥ, oder: sruçoṃ sruçaḥ. Die Stelle ist verderbt.

Pag. 224 (3, 36). Prajâpati thought that they were his own (!); der Text (p. 76) hat aber: nijâsyaivâ 'manyata, und darin steckt nicht eine irgendwelche Form von nija, own, die Haug darin gesucht haben muſs (vermuthlich einen Genitiv!), sondern nijâsya ist Gerund. Caus. von √ jas: „er fürchtete sie vernichtet zu haben", und daher (fährt der Text fort) legte er in sie (wieder) tejas hinein.

Pag. 225 (3, 36). vasîyân ist nicht: „more shining", sondern: „besser daran, gedeihender". An die Grundbedeutung der √ vas, leuchten, würde bei diesem Compar. denn doch nicht mehr zu denken sein; derselbe, resp. das simplex vasu, gut, kommt überdem ja gar nicht von dieser √, sondern von der √ vas sein (vergl. sant, gut, von √ as).

Pag. 225 (3, 37) nicht: „for a sister who has come from the same womb is provided with food etc. after the wife who has come from another womb has been cared for", sondern: „drum lebt die leibliche Schwester (eines Mannes) als Untergebene seiner einem andern Leibe entsprungenen Gattinn".

Pag. 226 (3, 37). Bei der Angabe des Textes: die Kâvya stehen unter den Göttern, über den Manen (pitaras) hätte man bei Haug in der That einen Hinweis auf den Avesta erwarten sollen, vergl. das von mir diese Stud. 2, 89. 90 Bemerkte, und s. noch Ait. Br. 6, 20, wo die kavi als die ṛishayaḥ pûrve pretâḥ erklärt werden.

Pag. 227 (3, 37) nicht: „what ceremony is not finished

in the Pitṛiyajna, that is to be completed. The Hotar who repeats the call çoṅsâvom at each verse, completes the incomplete sacrifice. Thence the call çoṅsâvom ought to be repeated," sondern umgekehrt: „das Unvollendete paſst für den pitṛiyajna (asaṃsthitaṃ vai pitṛiyajnasya sâdhu). Den unvollendeten pitṛiyajna vollendet, wer (die pitar-Verse) recitirt, ohne bei einem jeden den Ruf çoṅsâvom zu gebrauchen. Drum recitire man, indem man denselben stetig verwendet". Es ist: yo 'vyâhâvaṃ çaṅsati zu lesen! — Im Pet. W. unter âhâva ist vyâhâvam irrig durch „ohne Anwendung des Anrufes" übersetzt: vi ist hier aber nicht privativ, sondern distributiv: vgl. vyâhvayîta 3, 19. 6, 21. vyâhvayante Çâṅkh. Br. 17, 9 (= çoṅsâvo(ṃ) ity âhâvaṃ kurvanti), und Âçval. 5, 20: iti catasro, madhye câ ''hvânam.

Pag. 228 not. Haug's Conjektur, daſs der Vers yayor ojasâ skabhitâ rajâṅsi deshalb aus der Ṛiksaṃh. „ausgeschlossen" sei, weil „agan, which can be only explained as a 3rd person plural of the aorist in the conjunctiv is here joined to nouns in the dual" zerflieſst, wie die ganze incorrectness, die er hier zu finden meint, in nichts: agan ist gar nicht 3 p. Plur., kann es auch gar nicht sein, sondern ist 3 p. Sing., und gehört ganz regulär zu jedem der beiden Duale vishṇû (agan) varuṇâ, bei denen der Dual ja nur die bekannte vedische Redefigur ist, während jeder von ihnen nur singulare Bedeutung (und darum auch das Verbum im Singular bei sich) hat. Zwei Vishṇu, zwei Varuṇa giebt es nicht.

Pag. 229 (3, 38). become a Manu, besser wohl: sei Manu(-gleich), dann aber auch nicht: „he propagates him through human offspring", sondern: „er

vereinigt ihn mit Nachkommenschaft (gleich der) des Manu".

Ibid. âçisham âçâste ist nicht: he asks for a blessing, sondern: he speeks a blessing.

Ibid. nicht: „when he thus concludes he ought to touch the earth on which he employs the sacrificial agency. On this earth he finally establishes the sacrifice", sondern: „die Erde berührend schliesse er: an welchem (Orte) er das Opfer feiert, auf dem macht er ihn (den Opfernden) hierdurch schliefslich feststehend".

Pag. 230 (3, 39) nicht: „thence the Devas put down the Asuras. The enemy of him . . . perishes by himself", sondern: „daher gediehen die Götter, unter(gingen) die Asura. Selbst gedeiht, unter(geht) der Feind dessen (der also weifs)" (s. oben pag. 251).

Pag. 231 (3, 40). Die für den Zusammenhang nöthigen Worte: iḷâvidhâ vai pâkayajnâḥ sind in der Uebersetzung ganz ausgefallen.

Pag. 234 (3, 41) nicht: „now the first part (of the Agnishṭoma) has been explained. After that has been performed the 15 Stotras and Shastras of the Ukthya ceremony follow. If they (the 15 St. and Sh. are taken together) they represent the year as divided into months", sondern: „so nun (was) vorher (vor dem agnishṭoma!), nunmehr (was) dahinter. Der ukthya hat 15 stotra, 15 çastra, dies ist ein Monat [1]). Das Jahr theilt sich nach Monaten". Da weiter unten gewissermaafsen ein direkter Commentar für diese Eingangsworte des § folgt, den Haug (p. 236) auch ganz richtig übersetzt hat: thus all sacrificial rites which

---

[1]) Haug liest (Text p. 71) und übersetzt samâso als Compositum!

precede the Agnishṭoma as well as those which come after it, are comprised in it, so ist es eigentlich unbegreiflich, wie er sie hier hat so gänzlich mifsverstehen können. — Höchst auffällig ist übrigens an dieser Stelle der Umstand, dafs der Text hier auf den agnishṭoma nicht die sonst im Ait. Br. noch anerkannten drei saṃsthâ, den ukthya, shoḍaçin und atirâtra folgen läfst, sondern den shoḍaçin ganz ignorirt, und statt dessen zwei saṃsthâ-Formen (s. oben p. 229. 230) nennt, den vâjapeya und den aptoryâma, von denen sonst nirgendwo im Ait. Brâhm. die Rede ist. Sollte etwa dieser ganze Abschnitt (adhy. 14=3, 39—44), der vom agnishṭoma im Allgemeinen handelt, eine sekundäre Zuthat sein? vergl. das zu nimrocati 3, 44 Bemerkte.

Pag. 235 (3, 41) pañcadaçâs heifst nicht: „joined to the 15 verses by means of which the Stotras are performed", sondern: „mit aus 15 Versen bestehenden stotra versehen". Auch die Uebersetzung von: ekaviñçam durch: twenty-one-fold und von: trivṛit durch: nine-fold, statt „aus 21 Versen, resp. aus 9 Versen bestehend", ist ganz unzureichend.

Pag. 236. all the Stotra verses of the Agnishṭoma amount, if counted, to 190. For 90 are the 10 trivṛitas (3 times 3 = 9). (The number hundred is obtained thus) 90 are 10 (trivṛitas), but of the number 10 one stotriyâ verse is in excess; the rest is the trivṛit (9), which is taken 21 fold (this makes 189) and represents by this number that one (the sun) which is put over the others and burns. This is the Vishuvan (equator) which has 10 trivṛit stomas before it and 10 after it and being placed in the midst of both turns above them and burns (like the sun). Aus dieser Darstellung ist schwer klug

werden. Wörtlich: „der ganze (Agn.) hat 190 stotriyâ-Verse [1]): die (ersten) 90 sind gleich 10 trivṛit (zu 9 Versen), ebenso die (zweiten) 90, von den (übrigen) 10 (Versen) ist (zunächst) ein Vers zu viel, als Rest bleibt (dann) noch ein trivṛit (= 9), und dieser ist als 21ster (identisch mit der Sonne), und strahlt [2]) — wie sie über den 12 Monaten, 5 Jahreszeiten, 3 Welten [3]), so er — über (den anderen 20 trivṛit) stehend. Unter den stoma nun ist dieser (nämlich der ekaviñça stoma!) der Mittelpunkt. Und so steht auch dieser 21ste (trivṛitstoma) hier in der Mitte, hat 10 trivṛit vor, 10 hinter sich und strahlt über ihnen beiden stehend.“ Der 21ste trivṛit-stoma wird also wegen dieser Zahl einmal mit der Sonne, und sodann mit dem aus 21 Versen bestehenden ekaviñça-stoma verglichen, mit welchem letzteren er aufserdem noch die Eigenschaft theilt, dafs er im Centrum einer ihm vorausgehenden und ihm folgenden gleichen Anzahl steht. Der ekaviñça-stoma ist nämlich der vierte in der solennen Siebenzahl der stoma: trivṛit, pañcadaça, saptadaça, ekaviñça, triṇava, trayastriñça [4]), catustriñça.

---

[1]) vergl. Pañcav. **16**, 1, 8: die 5 stotra des prâtaḥsavana haben 69 Verse, die 5 des mâdhy. sav. 83, die 2 des tṛitiyas. 38. Nach dem schol. zu Çâñkh. Br. **15**, **5** ist nämlich: trivṛid bahishpavamânam (9), pañcadaçâny âjyâni catvâri (60); pañcadaço mâdhyandinaḥ pavamânaḥ (15), saptadaçâni pṛishṭhyâni (68) catvâri; saptadaça ârbhavaḥ pavamânaḥ (17), ekaviñçam agnishṭomasâmeti (21). [2]) wörtlich: brennt.

[3]) vgl. Ait. Brâhm. **1**, 30. Çatap. **1**, 8, 5, 11. **11**, 2, 6, 11. **12**, 2, 2, 6. **13**, 4, 4, 11. 5, 4, 26.

[4]) In der Regel freilich wird nur diese Sechszahl erwähnt; in Ait. Br. **4**, 18 indessen wird der catustriñça ausdrücklich als der letzte der stoma bezeichnet. — Es giebt deren im Uebrigen noch eine ganze Zahl, den daçadaçin Pañc. **19**, 2, 4. **25**, 15, 1., dvâdaça **19**, 5, 5. **25**, 15, 1., shoḍaça **17**, 1, 1. **19**, 5, 6., ashṭâdaça **16**, 15, 8., viñça **19**, 5, 7., caturviñça 3, 8., pañcaviñça **16**, 7, 1., ashṭaviñça, triñça, dvâtriñça **25**, 1, 1. **18**, 8, 3. shaṭtriñça **19**, 18, 10. **25**, 1, 1., catuçcatvâriñça 3, 9—11 und ashṭâcatvâriñça 3, 12. 13. Haug pag. 290 not. kennt hinter dem catustriñça blos noch den ashṭâcatvâriñça.

Ibid. sahobalam ist nicht Compositum, resp. bahuvrîhi „which has the power of defying any attack“, sondern ist in zwei Wörter: saho balam zu trennen: „Kraft (und) Stärke“.

Pag. 237 (3, 42) nicht: „give us an opportunity“, sondern: „mach uns Raum“, und pag. 238 nicht: „that they might enter the (celestial) world“, sondern: „sie gingen je nach ihrem Platz“, und so auch durchweg im Folgenden [1]).

Pag. 240 (3, 43) nicht: „just as the Sâkala (!) serpent it moves in a circle“, sondern: „der Gang des Çâkala (-Ritus! des Ritus der Çâkala-Schule) gleicht dem einer Schlange“. Und nicht: „for its opening (the prâyaṇîya) was (also) its conclusion“, sondern: „denn wie sein Eingang, so soll auch sein Ausgang sein“.

Pag. 241 (3, 44) nicht: „(should they do so) the sacrificer would suddenly die“, sondern umgekehrt: „so wird der Opfernde nicht sterben“: yajamâno 'pramâyuko bhavati. — Ibid. Zu der Angabe (s. oben pag. 257 not.), daſs jetzt die Ortschaften im Osten dicht bewohnt, im Westen dagegen lange Wälder seien, vergl. Çatap. 9, 3, 1, 18, wo die Bewohner der sieben westlich strömenden Flüsse als roh etc. getadelt, die der sieben östlich strömenden dagegen gerühmt werden. Bezieht sich dies etwa darauf, daſs nur in den im Osten neu erworbenen Landstrichen die brahmanische Hierarchie zur vollen Geltung kam, dagegen in den alten heimatlichen Sitzen im Westen nicht völlig durchzudringen vermochte? Vgl. die Angaben über

---

[1]) in der Note lies: °kârpâsânâṃ statt °sena.

die Bâhîka etc. im Epos. Der Nordosten gilt als die Gegend des Sieges Ait. Br. 8, 10.

Pag. 242 (3, 44) nicht: „should he continue to repeat (the Shastras of the third libation) with the same strength of voice with which he commenced the repetition, up to the end", sondern: „er möge beginnen (nur) mit solcher (Kraft der) Stimme, dafs er mit derselben immerfort noch steigen kann bis zum Ende hin".

Ibid. nicht: „it (die Sonne) makes itself produce two opposite effects (!)", sondern einfach: „sie dreht sich selbst um"; es ist resp. der Textlaut nicht dahin gehend, dafs die Sonne sei „making sunrise and sunset by means of its own contrarieties (!)", sondern die Vorstellung ist simpel die, dafs die Sonne eine lichte und eine dunkle Seite habe. Bei Tage ist die lichte Seite der Erde zugekehrt. Abends, wenn die Leute denken, die Sonne geht unter, dreht sie sich blos um, an das Ende des Tages (ihrer Tagesbahn) gelangt, dann ist Nacht unter ihr, Tag über ihr. Ebenso Morgens, wenn man denkt, sie gehe auf, dreht sie sich blos um, an das Ende der Nacht (ihrer Nachtbahn) gelangt, und macht Tag unter sich, Nacht über sich. So geht sie denn in der That nie unter [1]) noch auf.

Pag. 248 (3, 47). Wenn Haug, dem schol. folgend, jâmi direkt durch: laziness übersetzt, so ist dies eine Verwechselung von Ursache und Wirkung: jâmi ist Gleichförmigkeit, Wiederholung, Tautologie (s. Pet. W.), die zwar wohl aus Faulheit, Bequemlichkeit hervorgehen mag, aber doch eben nicht selbst geradezu als solche gelten kann.

---

[1]) Hiefür der, dem Ait. Br. sonst fremde, Ausdruck: nimrocati, s. Z. der d. M. G. 14, 757.

Pag. 250 (3, 48) gataçriyaḥ fehlt in der Uebersetzung. — Nicht: „he has it in his power to make the gods displeased (jealous) with the wealth of the sacrificer, for such one might think, I have enough“, sondern: „die Götter möchten seinen Reichthum nicht gern sehen, denkend: er meint genug für sich zu haben.“ îçvara nämlich wird in den Brâhmaṇa voranstehend im Nom. Singul. masc. gebraucht, ohne Rücksicht auf genus oder numerus des folgenden Subjects [1]), s. Çatap. 1, 1, 2, 22: te heta îçvaro gṛihâ yajamânasya . . . tam . . . anu pracyotos, 13, 8, 4, 11: îçvaro haitâ anagnicitaṃ saṃtaptos, 5, 1, 1, 9: tasyeçvaraḥ prajâ pâpîyasî bhavitos, vergl. das Petersb. Wört., welches zwei dieser Stellen bereits mittheilt, so daſs Haug zu seinem Schaden auf dasselbe nicht reflektirt hat.

Pag. 251 (3, 48) nicht: „as he (afterwards) saw a prince swim (in water)“, sondern: „als er dessen Wagenlenker sich (in die Schlacht?) hinabtauchen sah“. Auch im Folgenden: „therefore the royal prince swims (in the water)“ ist asya jedenfalls nur sehr versteckt ausgedrückt. Wie ferner rathagṛitsa, kundig des Wagens (s. Vs. 15, 15), zur Bedeutung: prince gelangen soll, bleibt unklar.

Pag. 252 (3, 49) nicht: „none“, sondern: „Keiner von ihnen“, und nicht: „nobody“, sondern: „Keiner von Euch“.

Pag. 260 (4, 3). atti (he eats), put here without any object, refers to paçavaḥ. Es steht ja aber enân unmittelbar dabei: atti [2]) cainân, denn enân ausschlieſslich zum

[1]) Hie und da freilich erscheint das Wort auch dem folgenden Subjekt akkommodirt, oder es erscheint in der Form îçvarâ auch vor Masculinen, so: sa îçvarâ pâpîyân bhavitos Pañcav. 9, 10, 2., îçvarâ yajamâno 'pratishṭhâtos 16, 15, 9, s. oben p. 261. [2]) AB. lesen: 'ti, doch C. hat: 'tti.

folgenden: adhi ca tishṭhati zu ziehen, mit dem enklitischen enân somit einen neuen Satz zu beginnen, ist grammatisch nicht erlaubt.

Ibid. thus the Hotar makes (the spiritual body of) the sacrificer consist of all the metres. Der Text hat nur enam „ihn", und dies bezieht sich nicht auf den sacrificer, sondern auf den shoḍaçin, wie durch die unmittelbar dabei stehenden Worte bezeugt wird. — Ganz dasselbe gilt von pag. 261 (4, 4), wo auch enam durch: the sacrificer übersetzt ist, während auf pag. 263 (4, 4 Schlufs) Haug selbst die richtige Erklärung gefunden hat.

Pag. 264 (4, 5) nicht: „even we (alone) are following out of the Dark one (night)", sondern: „sogar des Nachts folgen wir (dir)".

Pag. 265 (4, 6) andhas ist hier nicht: darkness, und: madyam andhas nicht: the enebriating darkness (symbolical name of the Soma juice), sondern die im Petersb. Wört. vorgeschlagene Zusammenstellung mit ἄνθος und die daselbst angeführten Stellen ergeben eine ganz andere Herleitung für diesen Namen des Somatrankes.

Pag. 271 (4, 8) apodihi ist das erste Mal ausgelassen.

Pag. 272 (4, 9) nicht: „they (the mules) do not conceive", sondern: „sie gebären nicht". — ibid. nicht: „with cows of a reddish colour", sondern: „mit röthlichen Ochsen" gobhir aruṇaiḥ.

Pag. 274 (4, 9) nicht: „the hymn", sondern: „the jagatî-hymn".

Pag. 274 (4, 10) dafs Vasishṭha den Vers Ṛik 7, 32, 26 höchst wahrscheinlich für das Atirâtra-feast gedichtet habe, möchte aus dem Wortlaut desselben denn doch in der That schwer zu entnehmen sein.

Pag. 276 (4, 10) mṛicayasya (janmanaḥ) ist nicht: „(what is born) and moves“, sondern: „and dies“ und marcayati [1]) nicht: „moves“, sondern: „dies“ oder: „kills“. Vgl. z. B. kshureṇa marcayatâ Âçv. g. 1, 17 (Ath. 8, 2, 17).

Pag. 279 (4, 12) nicht: „if they do not commence (the Sattra) on this day, the metres have no (proper) beginning and the (worship of the) deities is not commenced“, sondern: „denn das Metrum und die Gottheit, welche man an diesem (ersten) Tage nicht (zu ehren) beginnt, sind (für die Folge) von dem Beginn ausgeschlossen (d. i. kommen gar nicht wieder dazu, geehrt zu werden)“.

Pag. 280 (4, 12) nicht: „the Ukthya (performance of the Jyotishṭoma) takes place (on that day)“, sondern: „(the performance of this day) is (to be) an Ukthya (dies ist Prädicat, nicht Subject). — Die folgende Angabe über Agnishṭoma hat Haug richtig so aufgefaſst.

Pag. 283 (4, 13) parastât ist nicht: „one after the other“, sondern: aufwärts, und: avastât abwärts ist durch „by inverting the order of the ceremonies“ allerdings seinem Sinne nach umschrieben, aber nicht seinem Wortlaute nach übersetzt. Ebenso pag. 284 (4, 14).

Pag. 288 (4, 17) nicht: „all the (five) Abhiplava Shalahas are comprised in it“, sondern: „alle (5) Shaḷaha sind (als) Abhiplava (zu feiern)“, wie im Folgenden richtig: „all (five) Abhiplava (hiefür freilich sollte Shaḷaha stehen!) per-

---

[1]) von dieser Wurzel kommt zend. mahrka, ved. marka, z. B. in dem Compos. çaṇḍâmarkau, das von Goldstücker im Dict. irrig in çaṇḍa-amarkau getheilt wird (ähnlich wie: aparopita ibid. aus falscher Trennung von câpa-ropita entstanden ist). Für die Richtigkeit der Trennung in çaṇḍâ-markau ist „evidence“ genug vorhanden, s. upayâmagṛihîto 'si markâya tvâ Vs. 7, 16 (17, 18) und Ts. 6, 4, 10, 1. 2 çaṇḍâ-márkau (Padapâṭha).

formed with the Pṛishṭhas". Und: âkshyanty anyâny ahâni ist nicht: „the order of the days is different", oder: „the performance of the ceremonies of the several days (of the Abhiplava) being different" (wobei âkshyanti ganz übergangen ist!), sondern: „die anderen (übrigen) Tage sind (verschieden, resp.) solche, die zum Ziele zu führen versprechen", s. Petersb. Wörtb. unter âkshyant. Auch die Variante des Çatap. Br. (12, 2, 3. 1. 3) ârkshy° (√arj) bietet wesentlich denselben Sinn.

Pag. 290 (4, 19). Zu „the root spṛiṇ, a modification of prî to love" ist zu bemerken: 1) eine √ spṛiṇ existirt nicht, nur eine √ spar, Classe 5, und 2) diese √ spar hat mit prî gar nichts zu thun, die Grundbedeutung ist vielmehr (s. auch Benfey im Sâma-Gl.) kämpfen, streiten (vergl. lat. spernere), dann erstreiten, gewinnen, retten, befreien, schützen, und schliefslich etwa: to please (vgl. die Bedeutungen von ji).

Pag. 292 (4, 19) nicht: „as the sacrificial animal", sondern: „as an addition to the s. animal": upâlambhyam hat Haug ganz ausgelassen; die richtige Uebersetzung s. auf pag. 299 (4, 22), wozu die not. 24 auf pag. 298 gehört.

Pag. 300 (4, 23) nicht: „thence he was produced: thus he was reproduced through himself in offspring and cattle", sondern: „darum gedieh er selbst, und hatte reichen Segen an Familie und Vieh": âtmanâ gehört zu bhavati, nicht zum Folgenden.

Pag. 301 (4, 24) nicht: „after having during (these) twelve days been born anew and shaken off (all guilt) from his body", sondern: „nachdem er dann zwölf Tage lang Soma geprefst und den Körper durchgeschüttelt (alles Unreine abgeschüttelt?) hat". Der Text hat nicht: prasûto,

sondern auch bei Haug (p. 102): prasûto und dies PPP. mufs deponentialisch aufzufassen sein. Die 12 sutyâ-Tage bilden nebst den 12 dîkshâs und 12 upasad den shaṭtriṅçadaha, von welchem der Text sofort spricht.

Pag. 309 (4, 27) nicht: „what is (to be understood by the words) posha (fodder) and ûsha (herbs of pasturage)?“ sondern: „salzige Erde ist Nahrung (nährend)“. ûsha hat mit herbs of pasturage nichts zu thun, s. Petersb. Wörterb. s. v.

Pag. 310 (4, 29) nicht: „the future of kṛi to make“, sondern blos: „das Futurum“, wie Haug selbst auf p. 325 (5, 4) und 344 (5, 16) ganz richtig übersetzt hat. Auch die entsprechenden Formen: kurvat in 4, 31. 5, 6, 18 und: kṛitam in 5, 1. 12. 20. hat er selbst ganz richtig mit: the present tense und: the past tense übersetzt. Warum also nicht auch hier schon so? — Das Çâṅkh. Br. (22, 1—3) hat übrigens nicht kṛitam, sondern: cakṛivat, begnügt sich resp. nicht wie unser Text hier mit der bloſsen Anführung dieser termini technici, sondern erklärt dieselben auch: karishyat prathame pade sad evaṃ („eine im ersten pâda sich befindende Futur-Form“), yad vai bhavishyat tat karishyat 22, 1., kurvan madhyame pade sad evam („eine im mittleren pâda sich befindende Präsens-Form“), yad vai pratyaksham aspṛishṭam (= anatîtam schol.) tat kurvat 22, 2., cakṛivad uttame pade sad evaṃ („eine im letzten pâda befindliche Perfect-Form“), yad vai bhûtânuvâdi tac cakṛivat 22, 3. Und zwar sind: bhavishyat und: bhûta hier offenbar noch rein zeitlich zu verstehen (wie sie nebst bhavat in den Brâhmaṇa oft genug neben einander vorkommen), ohne den ihnen später in der Grammatik zukommenden Nebensinn zu haben. Die Verwendung der

√ kar [1]) zur Bezeichnung der Tempora dagegen beruht hier bereits auf dem Grunde einer beginnenden grammatischen Terminologie, vergl. die Namen carkarîta, kârita, kṛit bei Yâska etc., s. diese Stud. 4, 75. 76. Hieher gehört aus dem Ait. Brâhm. noch bahu=Plural 5, 2. 15 (6, 12 bahûni), und pragrâham 6, 32 (vgl. pragṛihya), padâvagrâham (6, 33, vgl. avagraha).

Pag. 315 (4, 31) nicht: „it contains the form vṛidhan“, sondern: „es enthält eine Form der √ vṛidh“. vṛidhanvant (vergl. Çatap. 13, 4, 1, 15 [wo neben pathanvant], Kâty. 19, 6, 4) ist eine in der That interessante Form zur Bezeichnung dieser Bedeutung.

Pag. 318 (5, 1) und pag. 338 (5, 12) ratavat ist nicht: „cohabitation“, sondern: „eine Form der √ ram enthaltend“, vgl. pag. 358 (5, 20). Das Çâṅkh. Brâhm. 22, 3 hat übrigens: rathavat (und verwendet es als Erklärung z. B. für das rathîr. iva von 8, 64, 1). Sollte ratavat etwa daraus entstellt sein? Das Aitar. Brâhm. enthält wenigstens in 5, 1 ff. 12 ff. 20 ff. keinen Beleg für rata, dagegen sind mehrere der betreffenden Verse das Wort ratha enthaltend. (Auf pag. 354 ist cohabitation die Uebersetzung von: mithunam, nicht von: rata.)

Ibid. „antavat, what has the form of anta (end)“ ist zu speciell. Es handelt sich hier eben nicht blos um Wörter, die in ihrer Form die Laute: at, ant, anta in sich enthalten, oder darauf ausgehen, sondern auch um solche, deren Bedeutung mit der des Wortes anta in irgend welchen Bezug gebracht werden kann. So wird dhishaṇâ (5, 2 pag. 321,

---

[1]) Es erinnert dies an die gleiche Verwendung der dieselbe Bedeutung habenden √ pâal in der hebr. Grammatik.

wo Haug's Bemerkung: „but the t is wanting" seine irrige Auffassung bezeugt), der Soma-becher, als anta (wohl als zum Siege stärkend?) bezeichnet: — ebenso khâda, fressend 5, 12 p. 339, wo Haug ganz irrig: âdo being taken as an equivalent to anta! — desgl. jitam, Sieg 5, 12 pag. 339, wo Haug: this appears to be an error, the form ant is to be sought in marutvatâ!, während er pag. 355 (5, 21) dasselbe Wort ganz richtig auffaſst, wie er dies denn in der That auch bei svâhâkâra (5, 20 p. 354), bei svar, Himmel (ibid.), bei der √kshi 5, 21 (pag. 355, wo freilich der Text selbst es direkt erklärt), sowie bei dem Plural als letztem der drei Numeri (5, 2. 15. pag. 321. 344) und bei gatam, gone und sthitam, standing (5, 18. 20. p. 340. 354) thut. Um so auffälliger freilich der Irrthum in den früheren Stellen.

Pag. 318 (5, 1) nicht: „when the Asuras were becoming deformed (!), the Devas entered heaven", sondern: „(selbst) gedeihend gingen sie ein (zum Himmel)", bhavanta âyan. Haug muſs bhavantaḥ als eine Art Parenthese gefaſst und aus dem Vorhergehenden virûpâḥ dazu ergänzt haben: es ist dies aber grammatisch unmöglich, müſste: virûpeshu bhavatsu heiſsen!

Pag. 319 (5, 1) nicht: „which contain the term nṛitâ i. e. consonance (8, 57, 7) and traya i. e. three", sondern: „mit ninṛitta (Alliteration) und mit dem Worte tri versehen". Daſs in 8, 57, 7 das Wort nṛituḥ vorkommt, hat hiebei gar nichts zu sagen. Auch von: consonance in the ending vowels, resp. von: recurrence of the same vowel at the end ist hier nicht die Rede, sondern das Wort: ninṛitta („die Wiederholung von Silben, mit verschiedenen Vocalen" nach Sây.) bezieht sich auf das sieben-

malige Vorkommen der Silben tam, ta, tu, ti, tî in Ṛik 8, 57, 7, auf das fünfmalige na in 8, 57, 8 und auf den Eingang tuotâsas tuâ in 8, 57, 9, ebenso bei 1, 40, 5. 6 auf das dreizehnmalige va, vâ, vi, ve, vo. Wenn mehr als eine Silbe wiederholt wird, so ist dies nicht mehr blos: punarninṛitta, sondern zugleich auch: punar-âvṛitta, so in 6, 70, 4 ghṛitena dyâvâpṛithivî abhîvṛite ghṛitaçriyâ ghṛitapṛicâ ghṛitâvṛidhâ.

Pag. 320 (5, 2) zwischen: praise und: Indra's fehlt: on the third day.

Pag. 325 (5, 4) vaimadaṃ viriphitaṃ viriphitasya 'rsheḥ ist nicht: is by the Ṛishi Vimada, whose name is contained in an alliteration in it (in: vi vo made), and has alliterations, consonances and assonances, sondern: es gehört dem Vimada, dem durch (Wohl-) Klang ausgezeichneten ṛishi, und ist (selbst auch) durch (Wohl-) Klang ausgezeichnet. viriphita ist wohl mit viribhita = viribdha Pâṇ. 7, 2, 18 (schol.) identisch, s. Westergaard, Radices und Benfey Sâmaglossar unter rebh.

Pag. 331 (5, 6). Haug's Erklärung des Wortes: vâma, als Charakteristikum des vierten Tages, resp. des Viehes, durch: links, weil „the animals are the left part in creation, opposed to men and gods who represent the right" leidet zunächst an dem Uebelstand, daſs diese letztere Vorstellung unseres Wissens dem Veda völlig unbekannt ist, sodann aber daran, daſs in den Versen Ṛik 6, 71, 4—6, für welche das Brâhmaṇa 5, 8 dieses Charakteristikum vâmam angiebt, die Bedeutung left, die Haug demselben allerdings auch dort (pag. 334), zuweist, auch entfernt nicht in Frage kommt, vielmehr nur die Bedeutung „lovely, beautiful" zu brauchen ist, die Sây. somit hier wie zum Ṛik

selbst (Müller 3, 885—86) ganz mit Recht dafür statuirt hat.

Pag. 333 (5, 7) nicht: „all that he created as extending beyond the frontiers, turned cords (simâ): thence comes the word sîman, from sima, a cord“, sondern: „weil er sie (die çakvarî-Verse) über die Gränze (sîman) hin ausstreckte, dadurch wurden sie zu simâs (Bändern). Daher kommt ihr Name: simâs“.

Pag. 335 (5, 9) ṛikṇavahî nicht: „sinking under her load“, sondern: „wunde Schultern habend“, s. Petersb. Wörterb.

Pag. 336 nicht: „should be preceded by a Ṛik-verse“, sondern: „should follow only after real Ṛik-verses“ (ṛigmebhya evâ 'dhi preshitavyam).

Pag. 338 (5, 12) nicht: „the Paruchepa hymns comprising 7 padas“, sondern: „hymns by Paruchepa, verses comprising 7 padas“, yat pâruchepam, yat saptapadam.

Pag. 341 (5, 14) nicht: „what portion is left to me“, sondern: „what p. have you left for me“: abhâkta ist nicht 3. pers. Singul. irgend einer Passiv-Form (es giebt nichts derartiges) sondern 2. pers. Plur. aor. Parasm. — Und ferner nicht: „they have divided the property including my share among themselves“, sondern: „dich allein, o Vater, haben sie mir zugetheilt (abhâkshus)“.

Pag. 342 (5, 14) nicht: „I have left it here“, sondern, wie es Haug selbst pag. 220 (3, 24) ganz richtig übersetzt hat [1]), „mine is what was left on the place“, mama vai vâstuham. Aus dieser letzteren Stelle hätte Haug zu-

[1]) wieder anders auf pag. 175 (3, 11): vâstuham eva tat, the place being destroyed, statt: „es ist auf dem Platze gelassen“.

gleich entnehmen können, was er nach Sây. nur als Ansicht einer andern çâkhâ berichtet, dafs es sich auch hier (wie dort) wirklich um Rudra handelt.

Pag. 343 (5, 15) nicht: „accompaniments (of the others)", sondern: „die zusammen (nicht ohne einander) gehenden (sahacarâṇi)". Und nicht: „if the Hotar foregoes only one of them (these additional Shastras) the sacrificer will lose something", sondern: „welches er von ihnen ausschliefst, das (dessen Kraft) entzieht er dem Opfernden". — Ferner nicht: „he made the womb set forth the child", sondern: „he made the womb wide open" (: im folgenden Verse ist gerade das bezügliche: urau ausgelassen „urau çarman in thy large shelter").

Ibid. nicht: „if he has done all required for making the sacrificer walk then he walks", sondern: „drum geht alles dies, was zum Gehen gemacht ist, was es auch sein mag".

Pag. 346 (5, 16) nicht: „the hymns representing cohabitation are now repeated; they are in the Trishṭubh and Jagatî metres. Because cattle is represented by cohabitation", sondern: „gepaarte (mithunâni) Hymnen werden recitirt, solche in trishṭubh und solche in jagatî, denn das Vieh ist paarweise". Ebenso [1]) p. 349 (5, 17). 351 (5, 18). 354 (5, 20). Dagegen pag. 355 (5, 21) richtig: „there are five other pair-hymns enumerated"; ebenso p. 297 (4, 21): „hymns in the Trishṭubh and Jagatî metre are mixed to represent a pair: for cattle are a pair".

Pag. 374 (5, 20) kshetivat ist nicht: „(having) ksheti i. e.

---

[1]) Aehnlich auch pag. 358 (5, 22). 359 (5, 23): „the cohabitation" statt: „a pair."

residence", oder wie pag. 355 (5, 21): „which contains the word kshi", resp. pag. 356: „it contains the term kshi to reside", sondern: „die Wurzel kshi (resp. eine Form, Ableitung derselben) enthaltend".

Pag. 357 (5, 22) nicht: for „we shall not bespeak the (goddess of) fortune", because a happy thing is not to be spoken to, sondern: „damit wir nicht etwa das Glück tadeln", denn Einen, der im Glücke ist, läſst sich's schwer tadeln (weil er dafür strafen kann). Sâyaṇa ist ganz im Rechte, wenn er √ vad + ava als „tadeln" erklärt (s. auch Petersb. Wört. unter: duravavadam) und Haug's Heranziehung der „very common superstition spread in Europe" ist hier schon darum, weil es sich eben um Indien, nicht um Europa handelt, nicht am Platze.

Ibid. svadhṛiti nicht: „a hold for all that is yours", sondern: „ein eigener Halt"; auch ist: „agne vâṭ" nicht: „may Agni carry it up," sondern: „o Agni! carry it!"

Pag. 358 (5, 22) nicht: „he who produced besides us this ground (our) mother, he, the preserver who feeds (us), may preserve in us wealth", sondern: „das saugende Kalb (der Mutter) zugesellend, selbst (gleichsam) ein an der Mutter saugendes Saugkalb, trage er (agni) in uns den Reichthum": s. Vs. 8, 51. Petersb. W. unter dharuṇa.

Pag. 359 (5, 23) nicht: „the sacrificial name of the deities of the Chaturhotṛis was concealed", sondern: „die caturhotar- (Sprüche) nämlich sind (enthalten) jene opferwürdige, geheime Nomenklatur der Götter". — Im Verlauf der Seite ist: iti ha smâ "ha ausgelassen.

Pag. 360 (5, 24). Die Worte: na naktaṃ vâcaṃ visṛijeran sind ausgelassen. — Zu samayâ vishitah sûryaḥ syâd when the sun has half set, wäre eine Erklärung dieses

eigenthümlichen Ausdruckes wohl am Orte gewesen. Vgl. dazu z. B. Ts. 6, 6, 11, 6. Anup. 3, 12. schol. zu Taitt. Âr. 5, 6, 6 (und den Gegensatz samayâ 'dhyushita, s. schol. zu Kâty. 4, 15, 1. oben 2, 295), insbesondere aber Lâṭy. 3, 1, 12, wo die drei Stufen: avasarpati (âditye), vishite, astamite, und wo der schol. das Wort durch: vigate site çukle varṇe erklärt (vergl. astamite vîte lohitimni Gobhila 2, 8, 1). Dies ist aber wohl irrig, vishita vielmehr entweder von √ si: binden oder von √ sâ: lösen, entlassen herzuleiten, was für die Bedeutung von samayâ vishita: in der Mitte (= halb) abgebunden, oder: in der Mitte abgelöst auf dasselbe hinauskömmt.

Pag. 362 (5, 25) anudravati ist nicht: „the hotar now reads", sondern: „er recitirt rasch (läuft weg über)". — anilayâ nicht: „the houseless", sondern: „ruhelos". Daſs hier nicht an nilaya: Haus zu denken, zeigen die folgenden Worte: na hy esha kadâ canelayati, die Haug freilich kurioser Weise mit: „who never lives in a house" übersetzt, während sie: „denn er ruht nimmer" bedeuten, s. Petersb. W. unter: √ il. Endlich ist auch abhrâtṛivyâ nicht: nor is liable to destruction, sondern: ohne Feind.

Ibid. Die Erklärung von: brahmodyam durch: that is, what Brahmans ought to repeat (!) ist völlig verfehlt: es bedeutet vielmehr eine Besprechung über das brahman (vgl. die gleichbedeutenden Wörter: brahmavadyam, brahmavâdyam), hier z. B. darüber: ob agni, vâyu, oder sûrya der Hausherr der Götter sei, wobei sich der Text für den Letzteren entscheidet.

Pag. 364 (5, 26) nicht: „what in it (the offering of which the Agnihotram consists) is of the cow (such as milk) belongs to Rudra", sondern: „so lange (die Milch

des agnihotram) noch in der Kuh ist, gehört sie dem Rudra (als dem Herrn der Thiere)": vergl. Kâty. 25, 2, 3. Çat. 11, 5, 3, 6. Und für vishyandamânam (so freilich auch Kâtyây. und AB): what is dripping down, ist die Lesart von C: vishpandamânam, was sich ausbreitet, ausdehnt, wohl vorzuziehen. — Wenn es in der Note heifst: the cow herself is called agnihotrî, so wäre hier wohl im Texte statt: the cow of an Agnihotrî vielmehr die Form: agnihotrin sehr am Orte gewesen, damit Niemand auch nur auf den Gedanken kommen kann, beide Wörter seien wirklich gleichlautend, wie dies doch so faktisch den Anschein hat.

Pag. 305 (5, 26) yasmât ist nicht: why? sondern gehört zu bhîshâ: aus Furcht wovor, entspricht resp. dem folgenden: tatas. — Ferner nicht: „if she cries out of hunger to indicate to the sacrificer what she is in need of", sondern: „sie brüllt nämlich, (voraus)sehend, (dafs) Hunger dem Opfernden (droht)", √ khyâ mit prati heifst eben nicht: sagen, sondern: sehen, s. Petersb. Wörtb. — tad abhimṛiçya ist nicht: stroke her, sondern: touch it.

Pag. 366 (5, 28) nicht: „for men, if being fast asleep without shelter, as it were, are offered as gifts to the gods," und nicht: „the gods, after having understood the intention (of men that the gods should serve them) make efforts (to do it), saying: „I will do it, I will go", sondern: „die Menschen, die den Göttern als Gabe dargeboten werden (Subject), liegen hingegossen, ganz behaglich (d. i. ergeben sich ruhig und gern in ihr Loos)" — der Text hat: nyokasaḥ, nicht: nirokasaḥ, s. dazu Pet. Wört. —, und: „die Götter (dagegen, die den Menschen als Gabe geboten werden) fliegen fort, als ob sie es nicht wüfs-

ten: „dann (ein ander Mal) will ich es thun, dann (ein ander Mal) will ich kommen", so sprechend (: es ist ete 'vividânâ zu lesen).

Pag. 368. 369 (5, 29. 30). Es könnte auffällig erscheinen, dafs Haug, der doch sonst jede Gelegenheit benutzt, um die Riten des Avesta mit denen des Veda zu vergleichen, hier nicht auf den schon von Windischmann, die persische Anahita (p. 34. 35) berührten Umstand hingewiesen hat, dafs im Abân Yesht §. 91. 94. die Zeit vom (ersten) Steigen der Sonne bis zum Sonnenaufgang haca hû-vakshâṭ â hû frâshmô-dâtôit, das Tagesgrauen also, als die wahre Opferzeit, das Opfer nach Sonnenaufgang (paçca hû frâshmô-dâitîm) dagegen als die irrige Opferzeit der Daêvayaçna bezeichnet wird. Letzteres nun ist gerade der vom Ait. Brâhm. empfohlene Modus, während das Çâṅkh. Brâhm. 2, 9, s. diese Stud. 2, 293—95, das Opfer vor Sonnenaufgang empfiehlt. Jene Unterlassung erklärt sich nun aber einfach daraus, dafs Haug unter hû-frâshmôdâiti eben gar nicht den Sonnenaufgang, sondern den Sonnenuntergang versteht, so dafs für ihn somit jede Veranlassung zur Heranziehung des Avesta hier fehlte. Vgl. hiegegen aber Spiegel in der Z. der D. M. G. 17, 53—58, dessen eigener Erklärung des Wortes durch: Mitternacht oder: Tagesanbruch wir die von ihm selbst ja auch als „wörtlicher" bezeichnete Windischmann'sche „Vorwärtsgehen oder Aufgehen der Sonne" vorziehen [1]), da ja Mitternacht, resp. Tagesanbruch vielmehr

[1]) Der Unterschied ist sehr wesentlich. Nach Spiegel dauert die wahre Opferzeit von Sonnenaufgang den ganzen Tag, resp. die Nacht hindurch bis Mitternacht, mit Ausschlufs also der Zeit des Frühmorgens von Tagesanbruch bis zum Sonnenaufgang: nach Windischmann ist gerade dies die einzig wahre Opferzeit.

durch das der hû frâshmô-dâiti vorhergehende: hûvaksha ausgedrückt ist.

Pag. 371 (5, 30) nicht: „the man, who thinking, it is enough of the Agnihotram, does not sacrifice to this deity (!)“ und nicht: „therefore he who thinks it is enough of the Agnihotram, may nevertheless bring sacrifices (!)“ sondern: „wer, zum Agnihotram im Stande seiend, es nicht opfert“, und: „darum, wer zum Agnihotram im Stande ist, opfere es“. Haug's Mifsverständnifs der so häufigen Verbindung von alam mit dem Dativ (er übersetzt, als ob der Instrumentalis da stünde) ist ein sehr schweres.

Ibid. Die Uebersetzung läfst das sehr wesentliche uditahominam vor Aikâdaçâksham aus.

Pag. 371 (5, 31) nicht: „(he who brings the Agnihotram before sunrise) is like such an one who throws food before a man or an elephant who do not stretch forth their hands (not caring for it)“, sondern: „wie wenn man einem Mann oder Elephant, der nicht fortgeht, in die Hand (die Rüsselspitze) etwas hineinlegt, ebenso ist dies (d. h. es ist unnütz, zwecklos)“. aprayate ist Dativ des Part. Präs. der $\sqrt{}$ i + pra, und hastă, für haste, ist Loc. Sing., nicht Accus. Dual, wie Haug das Wort gefafst haben mufs, ohne zu bedenken, dafs duales e pragṛihya wäre, und hasta überdies nicht Neutrum ist. Die richtige Erklärung hätte Haug u. A. auch aus dem von mir (diese Stud. 2, 293) aus dem Çâñkh. Brâhm. Mitgetheilten entnehmen können, wenn ihm letzteres Werk in Cowell's Abschrift (s. preface pag. IX) etwa noch nicht selbst zur Hand war. Das dortige pravasate entspricht dem hiesigen prayate, das dortige saṃnihitâya dem obigen aprayate. Die ganze Situation ist dort freilich gerade umgekehrt, da

das Çâñkh. Br. das agnihotram eben vor, während unser Text hier nach, Sonnenaufgang geopfert haben will.

Pag. 374 (5, 32) anudrutya ist nicht blos: reciting, sondern: quickly reciting.

Ibid. (5, 33). Die Worte: iyaṃ vai vâg ado manas, „die Erde ist die vâc, die Luft das manas" (Beides die Pfade für das Opfer, resp. den Wind) sind ausgelassen.

Pag. 376 (5, 34) prâcârîn me, nicht: „he has walked for me"[1]), sondern: „er hat für mich (heiliges Werk) verrichtet". Diese prägnante Bedeutung der √car mit pra ist eine in den Brâhmaṇa so häufige (s. Petersb. Wörtb.), dafs es billig befremdet, wie Haug hier hat rein etymologisch übersetzen können.

Ibid. im Text steht nicht: „haratâ which is to be taken in the sense of a future", sondern: „haratai (haratâ iti)".

Pag. 377 (5, 35) not. nicht: „ye who are created by Savitar, the god to whose honour praises are chanted", sondern: „lobsinget, mit Erlaubnifs des göttlichen Savitar". stuta ist nämlich 2 p. plur. Imp., nicht mit devena komponirt, wie Haug irrig annimmt! — Statt tanû pât sâmnaḥ Âçv. çr. 5, 2 (ebenso die hiesigen drei Manuskripte) liest Çâñkh. 8, 6, 6 tanûpâḥ s., ebenso Kauç. 108.

Pag. 380 (6, 1) nicht: „they did not succeed in destroying the consequences of guilt", sondern einfach: sie konnten den pâpman (das personificirte Unheil, Mifslingen) nicht abwehren.

Pag. 383 (6, 3) tryahe, three days hence ist nicht: „on the fifth", sondern: „on the fourth".

---

[1]) Der Brahman übt ja gerade sein Amt meist sitzend!

Pag. 383. Die Worte: brâhmaṇa Gautama bruvâṇa bedeuten nicht: „Brâhmana! son of Gotama! (come) thou who art called (!)", sondern: „du, der du dich Gautama nennst", vgl. Shaḍv. 1, 1: sa yat tad Gotamo vâ bruvâṇaç (Gotamo 'ham iti svayaṃ vadan) cacâra Gotamarûpeṇa vâ tad etad âha Gautameti. Diese Construction des Âtmanepadams der √ brû mit dem Nominativ dessen, als was man sich nennt, ist ebenso wie die gleiche der √ man, eine dem Brâhmaṇa-Styl eigenthümliche Ausdrucksweise, vergl. z. B. kathaṃ nu no brahmishṭho bruvîta Çat. 14, 6, 1. 3, tasmâd ye ca parâñco Gotamâd ye câ 'rvâñcas ta ubhaye Gotamarishayo bruvate Pañcav. 13, 12, 8, asya samâno bruvâṇaḥ Çat. 1, 6, 1, 8.

Pag. 386 (6, 3) neshṭur upastha âsînah ist nicht: „sitting near the Neshṭar", sondern: „auf dem Schoofs des N. sitzend", vgl. ágnîn (Vocativ) néshṭur upástham ä́sîda Ts. 6, 5, 8. 5. Çat. 4, 4, 2, 17. Kâty. 10, 6, 20, uttarato neshṭâram upopaviçyopasthe vâ Çâñkh. 8, 5, 3. 4.

Pag. 386 (6, 4) pratibudhya nicht: „they awoke", sondern: „they became aware of it."

Pag. 388 (6, 5) nicht: „they have at this (the midday libation) not that position", sondern: „sie stehen dem nicht (d. i. sie gestatten es nicht, dafs)". Statt: tâni tasmai na tatsthânâni nämlich, wie Haug liest, ist mit A. tasthânâni (Part. Perf. Âtm.) zu lesen: und zu dieser dem Brâhmaṇa-Styl eigenthümlichen Wendung vgl. z. B. sarvaṃ vâ idam indrâya tasthânam âsa Çatap. 3, 9, 4, 14. 15., atasthâno vâ esha tasmai yad enaṃ çavadahyâyâ iva juhuyur yajnâya vâ esha âhutibhyas tasthânaḥ 12, 5, 1, 1—3. 2, 2., und Devarâtâya tasthire Ait. Br. 7, 18 (p. 470).

Ibid. tayaiva vibhaktyâ ist nicht blos: likewise, sondern: auf Grund derselben Vertheilung.

Pag. 390 (6, 7) nicht: „the fixed ones he does not fling away", sondern: „die festen, unerschütterlichen". parâṇude ist Dativ (Infinitiv), nicht Verbum finitum.

Ibid. ferner, nicht: „(the dual is used) for this day belongs to the two who have the voice", sondern: „dies (Wort: sarasvatîvatos) besagt so viel als vâgvatos". Haug mufs an: etad ahas gedacht haben, in der That liest er (Text pag. 146): etad âha; indrâ°, der Text aber hat: vâgvator iti haitad âhendrâ°.

Ibid. ferner, nicht: „I choose the tone of Indrâgnî", sondern: „ich erwähle den Schutz von Indr.", es ist resp.: indrâgnyor avo zu theilen, nicht, wie Haug liest (p. 146) und demgemäfs übersetzt: indrâgnyo ravo.

Pag. 391 (6, 8) nicht: „the hotar shall not recite one or two additional verses (atiçaṅsanam) for the stoma", sondern: „(beim prâtaḥsavana recitire er die yâjyâ-Verse ohne aufzuathmen, und zwar nur) einen oder zwei; jedenfalls nicht mehr als der stoma enthält". Auf pag. 416 (6, 23) hat Haug dieselben Worte: na stomam atiçaṅset richtig übersetzt: he ought not to overpraise the stoma: warum also nicht auch hier? Wenn er freilich daselbst die vorhergehenden Worte: ekâṃ dve mit: by (more than) one or two verses wiedergiebt, so ist auch dies dort ebenfalls unrichtig.

Pag. 391 (6, 8) abhiheshate pipâsate ist nicht: „who asks for food and drink", sondern: „einem (um Hülfe) Rufenden, Durstigen".

Pag. 393 (6, 9) nicht: „he makes the sacrificer bring forth the embryo of his (spiritual body) begotten in

the sacrifice, which is the womb of the gods", sondern: „er erzeugt hierdurch den Opferer, als einen Embryo (garbham bhûtam), aus dem Opfer, dem Götterschoofse".

Pag. 394 (6, 9) arhanti ist nicht: „do wish", sondern: „are able".

Pag. 395 (6, 10) svayaṃsamṛiddhâ (so, als Compositum, zu lesen) ist nicht: „complete", sondern: „clear by itself" (als Indra gehörig).

Ibid. nicht: „though there are different deities mentioned (in them) the sacrificer does not satisfy other deities (alone)", sondern: „weil sie (aufser an Indra zugleich noch) an verschiedene Götter gerichtet sind, dadurch erfreut er (auch) die anderen Götter". Haug's Lesart (p. 149): te nânyâ devatâḥ prîṇâti (für tenâ 'nyâ), nach der er übersetzt hat, ist grammatisch ganz unverständlich. — Auf p. 398 (6, 12) sind dieselben Worte ganz richtig übersetzt (weil ihn da sein Textdruck pag. 150 nicht irre leitete, sondern richtig: tenânyâḥ liest!).

Pag. 396 (6, 11) unter den: eke, some des Textes ist nicht: „the Hotar, Maitrâvaruṇa and Brâhmaṇachañsi" zu verstehen (!), sondern eine andere Schule.

Ibid. nicht: „verses containing the words abhi tṛid", sondern: „mit einer Form der $\sqrt{}$ tard + abhi versehene Verse", abhitṛiṇṇavatîbhiḥ.

Pag. 398 (6, 12) nicht: „they are the conquerors of the jagat i. e. world; therefore the Jagatî metre is required for the evening libation", sondern: „sie sind hauptsächlich im jagat (d. i. im jagatî-Metrum) abgefafst, denn das dritte savanam gehört der jagatî". prâsâha entspricht hier dem prâya, le metre dominant (Regnier) des Ṛik-prât. und Çâñkh. 7, 26, 7.

Pag. 399 (6, 13) nicht: „they call the performance of those (Hotṛis) who have no Shastra (to repeat) Hotrâ (also), on account of their reciting their (respective) verses along with (the other Hotṛi-priests, who repeat proper Shatras). In this way they are equal", sondern: „weil man sie zusammenfassend (sampragîrya oder: übereinstimmend?) mit dem Namen hotrâ benennt, dadurch sind sie gleich".

Pag. 400 (6, 14) nicht: „you are quite ignorant of it (!)", sondern gerade umgekehrt: „ihr habt es gewufst", yûyam asyâ 'vedishṭa.

Pag. 401 (6, 14) zweimal fehlt der zweite Theil der Frage: nâň „oder nicht". — pravaraḥ ist nicht: „preference (to the other priests)", sondern: „Wahl zu seinem Amt", Berufung dazu, resp. der dabei verwendete Spruch, vergl. Lâṭy. 1, 12, 19 pravarâs tu nivartante (agniḥ prastotâ'ham mânusha ity âdayaḥ, schol.).

Pag. 402 (6, 14) das wichtige: „enayoḥ" fehlt beide Male.

Pag. 403 (6, 15). Die Beziehung, welche Haug zwischen panâyya, panayâyya und dem „drinking of the soma juice" sucht, resp. die damit wohl bezweckte Herleitung beider Wörter von √pâ, trinken, pâna, Trunk ist vollständig verfehlt und grundlos, s. Petersb. W. unter √pan.

Pag. 404 (6, 15) then Indra stepped through these (three worlds), aber mit: sa ist nicht: „Indra", sondern: „Vishṇu" gemeint.

Ibid. not. nicht: „ye both strode thrice through his thousand", sondern: „ihr habt dies Tausend (dies Unendliche) in drei Theile getheilt", vgl. Çatap. 3, 3, 1, 13.

Pag. 405 (6, 16) nicht: „that which then has under-

gone the change becomes the prajâtam (the proper form)", sondern: „dies ist dann (bereits) umgewandelt und (sogar schon) geboren" (daher kein nârâçaṇsa-Spruch mehr am Orte). Haug hat den Sinn völlig verfehlt, wie auch der Schlufs seiner Note zeigt.

Pag. 406 (6, 17) nicht: „for Indra walks in the sacrifice on the first as well as on the following day, just as one who has occupied a house", sondern: „denn Indra kommt gern: wohin er am ersten (Tage) geht, dahin eben geht er auch am folgenden". Der Text (auch bei Haug pag. 153) hat: okaḥsârî vâ indraḥ, nicht: okaḥsârîvendraḥ. Auch auf p. 414 (6, 22) sind die Worte: okaḥsârî haishâm indro yajnam bhavatî3m (die pluti als bekräftigend?) nicht mit: „Indra is the occupant of their (of the sacrificer's) house; he is at their sacrifice" zu übersetzen, sondern: „Indra kommt wahrlich gern zu ihrem Opfer".

Pag. 407 (6, 18). Die Worte: he went at once after them (samapatat) and taught them his disciples (!) sind nicht: „the meaning of the expression samapatat", sondern ein reiner Zusatz aus dem schol. Dies Wort bedeutet nur: „er eilte schnell auf sie hin (sie sich anzueignen)".

Ebenso nicht: „I will counteract these Sampâtas by the publication of other hymns which are like them", sondern: „welche Hymnen wohl soll ich nun als ihnen-gleiche sampâta schaffen" [1])?

---

[1]) Die Legende des Ait. Brâhm. ist übrigens für die Geschichte des Ṛik-Textes von Bedeutung. Die von Viçvâmitra in zweiter Linie geschaffenen sampâta-Hymnen stehen in der That sämmtlich in dessen maṇḍala, obschon in abweichender Ordnung, nämlich als 3, 48. 34. 36. 30. 31. 38; dagegen die in erster Linie von ihm geschaffenen, resp. ihm dann von Vâmadeva eskamotirten drei sampâta-Hymnen stehen nicht in dem maṇḍala des Viçvâmitra, sondern in dem des Vâmadeva (4, 19. 22. 23). Auch hat die anukramaṇikâ keine Notiz darüber, dafs sie ursprünglich dem Viçvâm. zugehörten.

Pag. 407 (6, 18) nicht: „for the Maitrâvaruṇa is endowed with satya", sondern: „diesen das Wort satya enthaltenden (Hymnus recitirt) der Maitr.". Der Text (auch bei Haug pag. 154) hat nicht: satyavân maitrâvaruṇaḥ, sondern: satyavăn, d. i. satyavat.

Pag. 413 (6, 21) nicht: „the Hotar," sondern: „the office of the Hotar" (hotrâ).

Ibid. pâpavasyasam ist nicht: „which would be a breach of the oath of allegiance", sondern bedeutet einfach: „das wäre Verkehrtheit" (Umkehrung von gut und übel, sâdhvasâdhumiçraṇam schol. zu Çatap. 3, 9, 3, 7). — Ibid. just as (one requires a helm) if crossing the sea: alle diese Worte sollten eingeklammert sein, nicht blos die wirklich in brackets stehenden. Der Text hat nichts davon. — Die Worte: atho bis karavâṇîti gehören zum Vorhergehenden, nicht zum Folgenden. — Für die Richtigkeit von Sâyaṇa's Zurückführung des Wortes sairâvatî auf irâ spricht die gleiche Verwendung des Wortes irâvatî für: Seeschiff unten 7, 13 (Çâṅkh. 15, 17, 10), welches Haug selbst durch: a well provisioned boot übersetzt (pag. 461), während er hier die correctness von Sâyaṇa's Erklärung bezweifelt. Allerdings bleibt die grammatische Form des Wortes: sairâvatî auffällig.

Pag. 415 (6, 23). Die Worte: the Brâhmaṇâchaṅsî, the Achâvâka, the Maitrâvaruṇa sind Zusätze aus dem schol., waren daher als solche zu markiren. Ob die Angaben des Textes wirklich in der elliptischen Weise zu erklären sind, welche die Note angiebt, erscheint denn doch zweifelhaft.

Pag. 416 (6, 23). In den Worten: „just as (a bullock) who is tired must be cut off" ist avimucyamâno ganz

ausgelassen: die richtige Erklärung des Satzes s. im Pet. W. unter 2. kart.

Pag. 420 (6, 25) not. Haug's Annahme, dafs dakshiṇâ in der Bedeutung „Opferlohn“: only an abbreviation of dakshiṇâ nîta „what has been carried to the right side“ sei, wird, ganz abgesehen von ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit, schon durch den Accent zurückgewiesen. Das Adverbium dakshiṇâ ist oxytonon, das Substant. proparoxytonon. — Die Bedeutung: Opferlohn kann nun zwar allerdings wohl auf die Bedeutung: rechts, südlich vom Opferplatz zurückgehen. Das Wort wäre in derselben aber einfach als Femin. des Adjectivs zu fassen, und speciell go, als der häufigste Gegenstand des Opferlohns zu ergänzen. So auch das Petersb. Wörtb., wo indessen nicht die Bedeutung: südlich, sondern auf Grund des Ṛik die Bedeutung: die tüchtige, fruchtbare zu Grunde gelegt wird. Und dies wird denn wohl das Richtige sein.

Pag. 421 (6, 26) nicht: „(the heavenworld is not accessible to every one): for only a certain one (by performing properly the sacrifice) meets there (the previous occupants)“, sondern wohl (fragend): „kommt denn jeder Beliebige in den Himmel?“ kaç cid (= yaḥ kaç cid?) vai svarge loke sameti.

Pag. 424 (6, 27) nicht: „the gilded cloth spread over an elephant, the carriage to which a mule is yoked are such a wonder work (!)“, sondern: „(z. B.) der Elephant, ein Becher, ein Kleid, Gold, ein Maulesel-Wagen“. Das nach letzterem Worte stehende: çilpam gehört zum Folgenden, und dies besagt nicht: „this work is understood in this world by him who has such a knowledge“, sondern: „jegliche Kunst wird angetroffen in dem, der also weifs“.

— Ferner, nicht: „the Shilpas make ready the soul and imbue it with the knowledge of the sacred hymns. By means of them the Hotṛipriest prepares the soul for the sacrificer (!)", sondern: „Künste sind ein Schmuck für (den Eigner) selbst: durch diese (künstlichen çilpa-Verse) schmückt sich der Opfernde selbst mit heiligen Texten". chandomayam kann grammatisch gar nicht zum Vorhergehenden gehören, denn vai kann doch nicht einen neuen Satz beginnen: saṃskurute ferner ist Âtmanepadam, daher kann yajamâna gar nicht Locativ, sondern mufs Nominativ sein. — Ibid. nicht: „he praises him (Nâbhânedishṭha) without mentioning his name", sondern: „er recitirt ihn (den Nâbh.-Spruch) undeutlich (geheimnifsvoll, aniruktam)". — Nicht: „the sperm becomes blended", sondern: „he becomes blended with sperm", nämlich: retomiçro bhavati, nicht: reto miçro bh., wie Haug pag. 161 liest: retas ist bekanntlich Neutrum. — Nicht: „he then repeats the Nârâçansa", sondern: „er recitirt ihn in Gemeinschaft mit dem N." (sanârâçansam, nicht sa nârâç., wie Haug liest).

Pag. 425 (6, 27) nicht: „speech being always as it were nearer to the latter part (of the Nâbhânedishṭha-hymn), the Nârâçansa must be repeated before the Nâbh. is finished", sondern: „näher nach dem hintern Theile (des Nâbh.) zu (ist der Nâr. zu recitiren), denn die Sprache wohnt (zwar in der Mitte des Körpers, aber) näher nach dem hintern (als nach dem vordern) Theile (desselben)".

Pag. 428 (6, 30). Nicht: „there having been added two Shastras to the midday libation. . . I thus (in further addition) will repeat the Evayâmaruta", sondern: „von diesen çilpa hier (die Worte: eshâṃ vâ eshâṃ çilpânâm gehören nicht zum Vorhergehenden, sondern hieher) kön-

nen zwei zum Mittagsopfer hinzutreten. Wohlan, ich will so den Evayâmarut recitiren lassen". Zu dem Infinitiv pratyetos ist îçvaraḥ zu ergänzen, eine dem Brâhmaṇa-Styl charakteristische Redeweise, vergl. taṃ hâ 'dbhutam abhijanitos Çat. 3, 1, 2, 21., tato dîkshitaḥ pâmano bhavitos, tato retâṅsi pâmanâni janitos 3, 2, 1, 31. — Die Worte: he said (yes, you do) sind zu streichen. Gauçla's Rede geht direkt fort: „ich wünsche nicht den indra vom Mittagsopfer auszuschliefsen, sagte er, aber dieser Text (idam chandas, nicht: this particular metre!) pafst nicht für das Mittagsopfer .... drum solltet ihr (çaṅsishṭa ist 2. pers. Plur., nicht 3. Singul., wie Haug annimmt: one should not repeat it) ihn nicht (jetzt) recitiren". — Ferner nicht: „I wish to carry out Gauçla's order", sondern: „darauf bat er ihn um Belehrung", und nicht [1]): „thence thou shalt leave out from thy Shastra this Evayâmaruta, which was recited after the Rudra Dhâyyâ", sondern: „darum sollst du, o hotar, diesen Evayâmarut hinter der an Rudra gerichteten dhâyyâ hinzufügen (apyasyâthâs)". Endlich nicht: „he did so", sondern: „er liefs so recitiren".

Pag. 429 (6, 31) nicht: „in the Viçvajit, Atirâtra and on the sixth day", sondern: „wie am Viçvajit, Atirâtra, so auch am sechsten Tag". — Nicht: „how can that be effected, if his life is not formed (by the act of generation)"? sondern: „wie (kommt es, dafs) seine Lebensgeister nicht in Verwirrung gerathen"? katham prâṇâ aviklṛptâ bhavanti. — Nicht: „if he has all limbs (only then he is entire", sondern: „die Glieder des sich Entwickelnden

[1]) im Text pag. 163 lies: vishṇunyaṅgaṃ statt: vishṇuṃ nyaṃgaṃ.

(Embryo) entwickeln sich einzeln (eins nach dem andern, nicht alle auf einmal)".

Pag. 433 (6, 33) nicht: „do not scorn at me", sondern: „übergehet (überhöret) mir dies nicht (was ich auch sagen mag)", tan me mâ parigâta.

Pag. 434 (6, 33) alaso bhûr nicht: „become infected with leprosy", sondern: „werde saftlos (energielos)"!

Pag. 435 (6, 33) nicht: pravahlikâ und pravahlya, sondern: pravalhikâ und pravalhya, wie auch Haug's Text p. 166 richtig hat, s. diese Stud. 4, 217.

Pag. 436 (6, 34) nicht: „the Añgirasas had seen, that they would be raised to heaven first", sondern: „die Añgiras erblickten zuerst (eher als die Götter) . .". Dagegen im Folgenden gehört sadyaḥ zu sutyâm als Compositum, nicht zu dadṛiçus oder zu prabrûmaḥ; daher nicht: „they at once saw the Soma sacrifice by which they would reach heaven", sondern: „sie erschauten eine an demselben Tage zum Himmel führende Soma-Feier"; und nicht: „we announce to you that we are just now contemplating to bring that Soma sacrifice by means ot which whe shall reach heaven", sondern: „wir sagen dir die noch heute zum Himmel führende soma-Feier an". Für die Auffassung der Wörter adyasutyâ und çvaḥsutyâ als Composita entscheidet schon ihr Accent, s. Çatap. 3, 5, 1, 13. 15 (oxytona). — Die folgende ziemlich einfache Rede und Gegenrede ist von Haug gänzlich mifsverstanden, insbesondere auch darum, weil er no am Anfang des einen Satzes für das enklitische no uns gefafst hat, während es aus: na u besteht. Also nicht: „he said „Yes" and went back to the Angiras). After having told (the Angiras the message of the Âdityas) and received their reply he went back (to

the Adityas). They asked him, „hast thou told our message"? He said: „Yes, I have told it (to the Añgiras); and they (also die Añgiras!) answered and asked: „didst thou not promise us thy assistance (as a Hotar)" and I (!) said: „Yes, I have promised". (But I could not decline the offer of the Âdityas). For he who engages in performing the duty of a sacrificial priest, obtains fame; and any one who prevents the sacrifice (!) from being performed (!), excludes himself from his fame, therefore I did not prevent (by declining the offer)", sondern: „er „ja" so sprechend, mit ihrer Antwort wieder heimkehrte (zu den Añgiras). Diese sagten: „hast du's angesagt?" „Ich hab's angesagt — sprach er — doch sie gaben mir eine Gegen-Ansage". „Nein! du hast sie doch nicht angenommen?" „Ja, ich hab' sie angenommen — sprach er — denn mit Ruhm naht, wer mit (dem Anerbieten) einer Priesterstelle. Wer den abwiese, wiese den Ruhm (selbst) ab. Darum habe ich sie nicht abgewiesen". Vgl. Çat. 3, 5, 1, 13—17.

Pag. 437 (6, 35) grah+prati ist nicht retake, oder take it back, sondern einfach: accept. — Die Worte: atha yo 'sau tapatî3m gehören nicht zum Vorhergehenden (was schon durch das atha ausgeschlossen), sondern zum folgenden esha: „er, der da dort oben brennt", d. i. die Sonne, und ist dies eine überaus häufig in den Brâhmaṇa wiederkehrende formula solennis.

Ibid. nicht: „to that first gift (the earth)" und: „the other gift (the white horse)", sondern geradezu: „zu ihr (der Erde)" und: „zu Jenem (der Sonne)".

Pag. 438. Haug's Conjectur: ahâ netaḥ sann avicetanâni (für netasann), resp. seine Uebersetzung durch: he (the sun) being carried away, the days disappeared,

sowie von: jajnà netasann apurogavâsaḥ durch: he being carried away, the wise men (! also: jajnâs = jajnayas?) were without a leader, ist ein Curiosum für sich. Selbst wenn netaḥ an irregular form für nîtaḥ wäre, wie könnte der Nominativ netaḥ san im Sinne von nîte sati gebraucht sein (vgl. das oben p. 285 zu 5, 1 Bemerkte)! Bei so verderbten Stellen ist es jedenfalls allemal besser, einstweilen auf ihr Verständnifs zu verzichten, als solche monstra zu Tage zu fördern. Die Vergleichung mit Çâñkh. çr. 12, 19, 2 ahà denasaṃn avicetanâni, yajnâ denasaṃn apurogavâsaḥ hätte indefs Haug zum Wenigsten die ja auch schon aus der Erklärung des Ait. Brâhm. selbst nahe-liegende Conjectur yajnâ für jajnâ an die Hand geben können. Was in dem denasan oder netasan verborgen sein mag, ist mir freilich auch noch nicht ganz sicher. Man könnte darin etwa eine Form der √nas zusammenkommen, sich vermischen, vermuthen (etwa nînasann), „die Tage würden sich als unscheidbar vermischen, die Opfer desgl. ohne Leiter (ohne die Sonne)“, oder etwa ein Imperfect eines Denominativum's enasati (vergl. hiezu die vedischen Participia auf asâna). Das Einfachste indessen ist jedenfalls: ned asann zu lesen, „(nehmet die Sonne an,) damit nicht (ohne sie) die Tage ungeschieden, die Opfer ohne Vorangänger (Leiter) seien“.

Ibid. nicht: „with quickly running feet, the swiftest of all. He quickly discharges the duties incumbent on him“, sondern: „rasch dahinfliegend (âçupatvâ), mit seinen Fufstritten der schnellste: und er erfüllt (Çâñkh. hat bibharti) rasch sein Maafs“.

Ibid. dadatu (so auch Çâñkh.) ist nicht: „have given“, sondern: „sollen geben“.

Pag. 439 (6, 36). Dafs âhanas, âhanasya: penis bedeuten sollen, ist an den Stellen, wo diese Worte vorkommen (s. Petersb. Wörtb.), rein unmöglich: als feminin erscheint âhanas z. B. Ṛik 2, 13, 1: tad âhanâ abhavat pipyushî payaḥ, so ward er (soma) zu einer milchstrotzenden üppigen (Maid oder Kuh): âhanasyavâdin Çat. 9, 3, 1, 24 ist einfach Zotenreifser, vgl. auch hiefür die Angaben des Petersb. Wörtb. Wie ghana drall, jaghana der (dralle) Hintere, janghâ der (dralle) Schenkel, so hat sich auch âhanas aus √han in der Bedeutung von saṃhata prall, feist, geil entwickelt. (Anders Fick bei Benfey Or. und Occ. 3, 365.)

Ibid. und pag. 440 nicht: „for he just spoke such (words) as are to be regarded as the speech containing the most excellent semen (!)", sondern: „er hat eben eine höchst schmutzige Rede geführt (daher die Reinigung durch den dàdhikrî-Vers und die pâvamânî-Verse nöthig)".

Pag. 440 (6, 36). Dafs unter den von Indra und Bṛihaspati bekämpften adevîr viçaḥ, asuraviçam, asurya varṇa „the Zoroastrians" gemeint seien, ist keineswegs „beyond any doubt", wie Haug annimmt! Zunächst frägt es sich doch erst noch, ob der Kampf überhaupt sich auf irdische oder auf himmlische Verhältnisse bezieht: und, ersteres angenommen, haben dann die „Zoroastrians" doch wahrlich nicht mehr Ansprüche, dabei gemeint zu sein, als sonstige irdische Feinde, sei es ârischen, sei es unârischen Stammes. — Die Worte: asuraviçaṃ ha vai devân abhy udâcârya (Locat.) âsît sind übrigens grammatisch nicht recht klar. Man möchte: udâcâry âsît lesen (zu asuraviçam als Subject gehört ein Neutrum als Prädicat).

Pag. 442 (7, 1) nicht: „to the Gṛihapati who gives a

feasting", sondern: „dem, der dem gṛihapati die Fastenspeise darreicht". gṛihapateḥ ist von vratapradasya abhängig, nicht damit koordinirt. Ebenso die nächsten Worte: „dem, der der Gattinn des gṛihapati die Fastenspeise darreicht", nicht: „to the wife of that Gṛih. who gives a feasting". — Ferner nicht: „which is to be divided by the Gṛih.", sondern: „der G. lasse (seinen Theil) übrig". — Nicht: „to wives", sondern: „den (anderen) Frauen (sei es des Opfernden, aufser dessen Hauptgattinn bhâryâ, oder den Frauen der Priester)". — Nicht: „the skin belongs to him (the Subrahmaṇyâ) who spoke çvaḥ sutyâm (to morrow at the soma sacrifice)", sondern: „das Fell dem, der die morgen-stattfindende-sutyâ (Compositum) angesagt hat", d. i. also dem somapravâka, der das bevorstehende soma-Opfer in der Umgegend proklamirt, damit die dazu nöthigen Priester sich zur Priesterwahl einstellen, vergl. sarvâ diço 'çvarathâḥ somapravâkâ vidhâvanti Pañc. 16, 18, 10. Lâṭy. 1, 1, 9. 12. Âçvg. 1, 23. Çâñkh. çr. 14, 40, 21. 41, 11. — Nicht: „(the Iḷâ) is common to all the priests, only for the hotar it is optional", sondern: „die Iḷâ gehört Allen, oder dem hotar (allein)". Dafs vâ hier in der nur dem sûtra-Styl eigenthümlichen Verwendung gebraucht sein sollte, die Haug dafür annimmt, ist durch nichts begründet. Die gleiche Erklärung kehrt auch p. 475 (7, 22) wieder (s. unten p. 320).

Pag. 443 (7, 1) nicht: „the Ṛishi Devabhâga, a son of Çruta", sondern: „Devabhâga, son of Çrutarshi", vgl. Çatap. 2, 4, 4, 5 (wo indefs Çrautarsha). Taitt. Brâhm. 3, 10, 9, 11 (ebenso). Es pflegt hier im Ait. Brâhm. a vor ṛi zu bleiben, nicht damit zu ar zu verschmelzen, s. devâç ca ṛishayaç ca 1, 27. 3, 25. 6, 17. 32, manushyâç ca ṛishayaç ca

2, 1. 18, ajâyanta ṛigvedaḥ und eva ṛigvedât 5, 22, asya ṛicam 3, 7 (zweimal), nâma ṛik 3, 28, ca ṛik ibid., eva ṛicâ 4, 7 [1]), bhagâya [2]) ṛitam 1, 26, iva ṛitvijaḥ 3, 46, anvârabdhâya ṛitvik 8, 10, Viriphitasya ṛisheḥ 5, 4. 5, sarpaṛishiḥ 6, 1, etena ṛishayaḥ 6, 20 (dreimal), Bharataṛishabha 7, 17 (çṛiṇotana Ṛishabho ibid. gehört nicht recht her, da çṛiṇotana am Ende des pâda steht). Ebenso erscheint auch â mit ṛi nur als a ṛi, so: yathăṛishi 2, 4. 4, 26, prathamă ṛik 3, 35, pită ṛibhûn 6, 12, yathă ṛishabham 6, 18. 21. 22.

Pag. 444 (7, 2) enâni sarvahunti juhuyât ist nicht: „one ought to sacrifice them all", sondern: „man opfere sie vollständig, auf einmal ganz".

Ibid. abhivânyavatsâyâḥ übersetzt Haug richtig mit: „of a cow to which another (as its own) calf has been brought (to rear it up)", sucht darin aber kurioser Weise die Wörter: abhi vâ anya (!), wie sich aus seiner Note auf pag. 456 ergiebt: that vâ can form part of a compound, the word abhivânyavatsâ proves (!). abhivânya ist indessen, ebenso wie apivânya und nivânyâ, Part. Fut. Pass. des Caus. von √ van, lieben, begehren. Ein Blick in das Petersb. Wörterb. würde Haug vor diesem lapsus gesichert haben. In Goldstücker's Dict. wird freilich, dieser höchst einfachen Erklärung ungeachtet, die Etym. des Wortes als doubtful bezeichnet, und dasselbe, auf Grund von Sâyaṇa's Erklärung, als perhaps aus abhivâ (i. e. obtained) und anya bestehend angegeben. (Weshalb apivânyavatsa a less correct reading sein soll, erhellt nicht: √ van kann mit api so gut wie mit abhi komponirt wer-

---

[1]) in Compositen indeſs verschmelzen a und ṛi, so in pañcarca, daçarca 6, 20, pañcadaçarca 7, 16, ardharcaças 6, 2. 24. (Mit tri erscheint ṛic als tṛica z. B. 6, 7.) [2]) freilich am Ende eines pâda.

den.) Jedenfalls ergiebt sich übrigens aus dem von Goldstücker mitgetheilten Worten Sâyaṇa's, daſs dieser an Haug's Erklärung unschuldig ist, denn er sieht in abhivâ die √ vâ, nicht die Partikel vâ.

Ibid. nicht: „till the ashes shall have been collected", sondern: „bis zum Herbeischaffen der Gebeine" (â çarîrâṇâm âhartos): vgl. Çat. 12, 5, 1, 13.

Ibid. Statt parṇaçaraḥ shashṭis (so auch ABC) ist zum Wenigsten p. shashṭim zu korrigiren. Ein Thema parṇaçar sodann ist höchst auffällig: sollte etwa parṇasadaḥ (Acc. Plur., Sitz der Blätter=Stiel) zu lesen sein? s. Çâṅkh. 12, 23, 13. Die anderen Texte, welche diese Ceremonie behandeln, haben als entsprechendes Wort: palâçavṛintâni Çâṅkh. 4, 15, 19. Kâty. 25, 8, 15., palâçatsarûṇâm Kauç. 83.

Pag. 445 (7, 2) wenn viṅçe (dual) zur Bezeichnung von 2 × 20 = 40 genügt, so sollte auch pañcâçe für 2 × 50 = 100, und pañcaviṅçe für 2 × 25 = 50 genügen: es ist daher auffällig, daſs der Text dvipañcâçe und dvipañcaviṅçe hat. Die Aufzählung bei Çâṅkhâyana differirt und giebt daher hier keinen Anhalt.

Pag. 446 (7, 5) unnîta ist nicht: turn, sondern: Ausschöpfung, Füllung (Petersb. Wörtb. und Sây., von Haug selbst citirt): unnîtî sodann ist nicht etwa Feminin (Haug übersetzt es ebenfalls durch: turn), sondern Nom. masc. von unnîtin.

Pag. 447 (7, 5) nicht: „when the fire offering, after having been made ready, at the time when the Adhvaryu takes it eastward to the Âhavanîya fire (to sacrifice it) runs over or is spilt altogether", sondern: „wenn er zu dem (ans Feuer) angesetzten agnihotram hin ostwärts hinaufkommend strauchelt oder gar fällt". prâñ udâyan kann

nicht als parenthetischer Nebensatz gefaſst werden (etwa wie zu 5, 1 p. 318 bhavantaḥ, oder zu 6, 35 p. 438 netaḥ san), sondern ist Subject des ganzen Satzes.

Pag. 449 (7, 7) nicht: „with the fire of a general conflagration in the village“, sondern: „mit Feuer aus dem Dorfe“, grâmyeṇâgninâ. Die specielle Bedeutung, die Haug dem Worte giebt, kommt zwar Kauç. 133 vor, hier indessen liegt keine Nöthigung vor, sie anzunehmen, vergl. Çat. 12, 5, 1, 14. Kâty. 25, 4, 30. Çâṅkh. 3, 4, 4.

Pag. 450 (7, 7) nicht: „he shall catch the fires with the Aranis (!)“, sondern: „entweder nehme er sie in die beiden araṇi auf“. Dies ist ein terminus technicus (sonst freilich stets: araṇyoḥ, nicht: araṇî), wenn Jemand von Hause, resp. von seinen Feuern fortgehend, dieselben, durch Heiſsmachen der beiden araṇi darin, unter Recitirung von Vs. 3, 14 in diese auf, resp. in ihnen (z. B. nach dem Opferplatze) mit sich fort nimmt: araṇyor agnî samârohya Çat. 12, 4, 3, 10. 4, 1. 5, 2, 1. 13, 6, 2, 20, araṇishv evâ 'gnînt samârohya 4, 6, 8, 8, ohne araṇyoḥ Kâty. 7, 1, 36: auch samârohya allein genügt, so Kâty. 5, 3, 1 (pratapanenâ 'raṇyor ârûḍhau kṛitvâ schol. und s. paddh. pag. 451, 21), 25, 3, 9. Vgl. auch noch Çâṅkh. çr. 2, 17, 1—5. gṛihya 5, 1 (pravatsyann âtmann araṇyoḥ samidhi vâ 'gniṃ samârohayati) und von dem in den Wald Gehenden âtmann agnî samârohya Çat. 13, 6, 2, 20. Kâty. 21, 1, 17.

Pag. 455 (7, 9). Von den hiesigen drei Manuskripten haben AC. richtig manushyân iti (doch in C. mit einer Marke über dem n), nur B. hat manushyâ iti (was wohl, s. Pet. W., aus irrigem manushyâṅ iti hervorgegangen ist). Die Worte der Note: „from reasons who are not culpable“ sind irrig, der anaddhâpurusha ist schuldbar.

Ibid. nicht: „but he must discharge the duties towards his parents. But whereas the sacred tradition enjoins sacrifice, let him bring the soma sacrifice", sondern: „um deine Schuld gegen Vater und Mutter zu erfüllen, opfere du! Nach diesem Spruche ist (dies) die Lehre" (: hiermit erst schliefst der Vers). Darum soll er ein soma-Opfer opfern lassen".

Pag. 456 (7, 10) nicht: „in what way does he offer his (daily) burnt offering when his wife dies, after he has already entered on the state of an Agnihotri, his wife having (by her death) destroyed the qualification for the performance of the (daily) burnt offering", sondern: „stirbt nach dem Eintritt (des Mannes in den Stand eines agnihotrin dessen) Gattinn, oder wird sie (sonst wie von ihm) verloren, wie kann er dann das agnihotram opfern, das agnihotram?" Die emphatische doppelte Setzung des letzteren Wortes kehrt in ganz gleicher Weise weiter unten wieder: apatnîko 'gnihotraṃ katham agnihotraṃ juhoti. — Haug fügt seiner obigen Uebersetzung die nicht minder kuriose Note zu: this is the translation of the term nashṭâvâgnihotram, which I take as a kind of a compound (!) .. nashṭâ is to be taken in the sense of an active past participle „having destroyed", vâ appears to have the sense of eva. Die Textworte lauten aber ganz einfach: nivishṭe mṛitâ patnî nashṭâ vâ, 'gnihotraṃ katham agnihotraṃ juhoti; zu dem ersten Absatz mag man cet oder yadi ergänzen: vâ als Glied eines Compositums (s. ob. p. 309) ist ein Unding.

Pag. 457 (7, 10) he who does not wish for a (second) wife, aber der Text hat: yasyaishâm (!) patnîṃ naichet (d. i. wohl na â + ichet). Die Stelle ist corrupt.

Pag. 457 (7, 11). Zu den eigenthümlichen Corruptelen dieses §, im Vergleich mit Çâṅkh. Br. 3, 1, s. meine Abhandlung über das Jyotisham p. 60. 61. Der Eingang ist von Haug sehr willkürlich verändert. Nicht: „they say, if an Agnihotri who has not pledged himself by the usual vow, makes preparations for the performance of the Full and New Moon sacrifices, then the gods do not eat his food. If he, therefore, when making his preparations, thinks, might the gods eat my food (then they eat it)", sondern: „Nun sagt man. Warum er am Neumond und Vollmond der Fastenordnung sich unterzieht (das ist wie folgt). Die Götter essen nämlich nicht die Opfergabe eines, der sich nicht geweiht hat. Darum fastet er, in dem Wunsche: möchten doch die Götter meine Opfergabe genieſsen". — Sodann ist pûrvâm paurṇamâsîm nicht: „on the first part of the New Moon (soll heiſsen: Full Moon) day", und uttarâm nicht: „on the latter part", sondern es sind damit die beiden Tage [1]) gemeint, welche je für Vollmond, resp. Neumond in Rechnung kommen, s. Çâṅkh. çr. 1, 3, 3—6 (Jyotisha pag. 62).

Pag. 459 (7, 12). Die Worte: âhârayed ity evâhuḥ sind ausgelassen. — Nicht: „of these fires the Dakshiṇa Agni provides (the feeder) best with food", sondern: „is the most greedy after food", annâdatamaḥ.

Pag. 460 (7, 12) nicht: „how can he be near his sacred fires", sondern: „wie kann er seine Feuer bedienen (pflegen)" upatishṭheta (ein solenner Ausdruck hiefür). — Ferner, nicht: „for by keeping silence they aspire after for-

[1]) Goldstücker Dict. unter amâvâsyâ pag. 364 b versteht unter dve amâvâsye Çatap. 2, 4, 4, 6 the two cakes (!), part of the oblation at the amâvâsyâ-sacrifice (!).

tune", sondern: „schweigend erwartet man Höhere" (so er den Augenblick, wo er seine Feuer wieder begrüfsen kann).

Pag. 461 (7, 13) nicht: „thus people talk of them" (avadàvadaḥ, pronouncing a blame), sondern (s. Roth diese Stud. 1, 458): „er (der Sohn) ist eine tadellose Welt". Streiter (diss. de Sunaḥsepo Berl. 1861) pag. 25: hic est mundus gloriosus: a-vadâvadaḥ, nicht avadâ-vadaḥ. — Ibid. nicht: „his wife is only then a real wife", sondern: „das Weib ist nur dann wirklich Weib". taj jâyâ ist nicht Compositum, sondern tad ist Adverbium.

Pag. 462 (7, 13) statt ha smâ âkhyâya (Haug p. 179), wie auch ABC. und Müller lesen, ist wohl hâ 'smâ, d. i. ha asmai zu lesen.

Pag. 463 (7, 14). Die Note: „the words ajnatavai and apatsatavai are a kind of infinitives" (!!) ist um so kurioser, als die Uebersetzung dieser Worte durch: have now come und: are falling out (besser freilich wäre: have fallen out) im Wesentlichen richtig ist. (Vgl. schol. Pâṇ. 2, 4, 80, diese Stud. 5, 76 not.).

Pag. 463 (7, 15). Statt: a village ist durchweg: the village zu setzen. Es ist der grâma des Vaters gemeint.

Ibid. nicht: „there is no happiness for him who does not travel", sondern (s. Streiter p. 27): „homini indefesso varia fortuna est", nânâ (nicht: nâ) 'çrântâya (nicht: çrântâya, wie Haug liest) çrîr asti. Roth: ein Pilger hat der Freuden viel.

Pag. 464 (7, 15). Statt: nṛishad varo ist jedenfalls die Lesart nishadvaro (alaso schol.) aus Çâñkh. 15, 19, 1 zu recipiren: dem immer sitzenden, faulen Manne gehts übel, s. Streiter p. 39.

Ibid. nicht: „the Kali is lying on the ground, the Dvâpara is hovering there, the Tretâ is getting up, the Kṛita happens to walk", sondern (s. Streiter pag. 27): „der (auf dem Lager faul hingestreckt) Liegende ist dem Kali (-Alter) gleich, der sich (um aufzustehn) Zusammenraffende dem Dvâpara, der (vom Lager) Aufstehende der Tretâ, der Wandernde erlangt das Kṛitam". So auch Müller (Anc. S. Lit. p. 412). Die Wörter: kali etc. sind nämlich nicht Subjekt, sondern Prädicat, und sind ferner hier nicht als Namen der Würfel, sondern als die der Zeitalter aufzufassen, s. Manu 9, 302: kaliḥ prasupto bhavati, sa jâgrad dvâparaṃ yugam | karmasv abhyudyatas tretâ, vicaraṅs ta kṛitaṃ yugam ||. Haug's Note ist völlig unklar und verkehrt.

Pag. 465 (7, 15) nicht: „Varuṇa then explained to the king the rites of the Râjasûya sacrifice, at which he (wer?) replaced the (sacrificial animal) by a man", sondern: „ihm (dem Varuṇa) sagte er (der König darauf) jenes Râjasûya-Opfer an: dabei (dann) nahm er diesen Mann als Opferthier".

Pag. 466 (7, 16). Statt niniyoja (! so auch ABC.) ist aus Çâṅkh. 15, 21, 8 offenbar niyuyoja herüberzunehmen. — ibid. upâkṛitâya fehlt in der Uebersetzung. — ibid. nicht: „Savitar rules over the creatures", sondern: „Savitar herrscht über alle Gewährungen (prasavânâm)", s. oben p. 242 und vgl. den solennen Spruch: devasya tvâ savituḥ prasave.

Ibid. Die Worte: uttarâbhir ekatriṅçatâ (d. i. mit Ṛik 1, 24, 6—25, 21), uttarâbhir dvâviṇçatyâ (mit Rik 1, 26 1—27, 12) etena sûktenottarasya ca pañcadaçabhir (d. i. mit Ṛik 1, 29 und 1, 30, 1—15) sind für das damalige Be-

stehen einer mit der jetzigen Reihenfolge des Ṛik-Textes völlig identischen Aufeinanderfolge der betreffenden Hymnen beweisend und daher von hohem Werthe.

Pag. 467 (7, 16). Statt des ersten vipâço mumuce ist entweder geradezu aus Çâñkh. 15, 22, 11 nitarâm pâço herüberzunehmen, oder vi pâço zu trennen, vi resp. zum Verbum gehörig, das Subjekt somit pâçaḥ. Bei dem zweiten vipâço mumuce dagegen ist vipâço bahuvrîhi und Çunaḥçepaḥ als Subjekt zu suppliren.

Pag. 467 (7, 17) nicht: „thou art now only ours; take part in the performance of the particular ceremonies of this day", sondern: „du eben magst uns nun dieses Tages Schlufs (saṃsthâm) schaffen", d. i. die Vollendung des Opfers ist gestört durch dich, deine Sache ist es also, dieselbe herbeizuführen. Zu saṃsthâ Schlufs, Vollendung, s. 2, 29 (wo Haug: a stand still!) 3, 29 (wo Haug richtig: the completion). 6, 3 (Haug: a stop). Çatap. 3, 1, 3, 6. 2, 1, 7 etc. saṃsthâjapa Âçval. çr. 1, 11.

Pag. 468 (7, 17) nicht: after having been touched by Hariçcandra, sondern: während dieser (ihn) antafste. — Auch nicht: „then he brought the implements required for the concluding ceremonies of this sacrifice to the spot and performed them", sondern: „er führte ihn (den König) zum Schlufsbade hinab, athainam avabhṛitham abhyavaninâya. — Ibid. nicht: „come, then, we (thy mother and I myself) will call thee", sondern: „so komm denn (o Viçvâmitra): wir Beide wollen (um ihn) werben" (damit er selbst entscheide, wem er folgen will). So der Comm. zu Çâñkh. s. Streiter pag. 30. 42. Die √ hû (hve) + vi ist in dem Brâhmaṇa-Styl solenn zur Bezeichnung des verschiedentlichen Anrufens (Umwerbens) Jemandes durch zwei sich

um ihn streitende Parteien. Vergl. apa yushmad akramîn nâ 'smân upâvartate vihvayâmahai Ts. 6, 1, 6, 6, iho ced âgân mainâm abhîshaheva naishṭa vihvayâmahâ tâm iti vyahvayanta Çatap. 3, 2, 4, 4., tâṃ yathaivâ 'do devâḥ | vyahvayanta gandharvaiḥ sâ devân upâvartata ibid. 22. — ibid. nicht: „I blot out this stain! one hundred of the cows shall be thine", sondern: „ich bitte dich um Verzeihung dafür [1]): mögen die Hunderte von Kühen zurückgehen" (an ihren Eigner). Die √ hnu (Cl. 2, so auch hier Çâṅkh.) mit ni, im âtmanepad., bedeutet in den Brâhmaṇa: sich vor Jemand (Dat.) mit etwas (Accus.) verbergen, sich seinem Blick (Zorn) damit entziehen, ihn um Verzeihung, Schonung dafür bitten (kshamâpayâmi schol. zu Çâṅkh.) — Auch der Schlufs des §. (p. 469) ist irrig übersetzt, und die in der Note mitgetheilte (an Sâyaṇa sich anschliefsende) Uebersetzung Müller's die einzig richtige: so auch Streiter p. 30. 43.

Pag. 469 (7, 17) statt: saṃjnânâneshu vai brûyât (so auch ABC.) ist aus Çâṅkh. 15, 25, 5 die Lesart: saṃjânâneshu vai brûyâḥ wohl geradezu herüberzunehmen.

Pag. 470 (7, 18) nicht: „you shall have the lowest castes for your descendents", sondern: „eure Nachkommenschaft soll die Enden (Gränzen) als ihr Theil erhalten". bhakshîshṭa kann gar nicht 2. pers. Plur. sein, sondern ist 3. pers. Singl. Prec.: pratyantadeçavâsinî bhavishyati, schol. zu Çâṅkh. (wo noch dazu der Singular an-

---

[1]) Ein Hinweis auf Manu 10, 105, wo charakteristisch genug Ajîgarta von aller Sünde freigesprochen wird, weil er aus Hunger seinen Sohn zu tödten sich angeschickt habe, wäre übrigens hier von Haug's Seite wohl am Platze gewesen. Diese Entschuldigung selbst ist lahm genug, trifft nämlich doch höchstens für den Verkauf des Sohnes zu, aber nicht mehr für das Binden und Schlachten desselben.

tam) s. Streiter pag. 31. 43. Auch udantyâ bahavaḥ .. dasyûnâm bhûyishṭhâḥ ist demgemäfs nicht: „many of the most degraded classes of men, the rabble for the most part", sondern: „viele aufserhalb der Gränzen Wohnende, die Meisten der Feinde (feindlichen Stämme)". — ibid. nicht: „all the true sons of Viçvâmitra, who forthwith stood with Devarâta, were blessed with wealth", sondern: „alle diese Söhne des Viçvâmitra gehorchten zusammen einträchtig und mit Liebe (Freude) dem Devarâta".

Pag. 471 (7, 18) nicht: „therefore any king who might be a conqueror although he might not bring a sacrifice, should have told the story of Çunaḥçepa", sondern: „drum wenn ein König nicht siegreich ist, so lasse er sich, auch wenn er nicht (das râjasûyam) opfernd ist, (doch wenigstens) die Geschichte des Çunaḥçepa erzählen". Es ist nämlich zu lesen: yo râjâ 'vijitî syâd (schol. zu Çâñkh. vijayâsamarthaḥ, Streiter pag. 45).

Pag. 472 (7, 19) nicht: „a horse, carriage", sondern: „a horse-carriage" (açvarathaḥ). — ibid. nicht: „allow me to take possession of this sacrifice", sondern: „rufe mich (auch) zu diesem Opfer" (lafs mich daran Theil nehmen), und nicht: „return to it", sondern: „approach it" (upâvartasva).

Pag. 473 (7, 20) nicht: „then the king is to be requested to worship the gods", sondern: „nunmehr die Bitten um einen (geeigneten) Opferplatz". devayajana ist nicht nomen actionis, sondern hat diese ganz concrete Bedeutung, wie sie Haug im Verlauf des § auch selbst annimmt. — Statt yâñcnyas (auch unsere ABC. lesen so) ist wohl yâcnyas (Plur. Nom. von yâcnî) zu lesen.

Ibid. nicht: „when Âditya requested in this way goes northwards, saying: Yes, it may be so, I grant it“, sondern: „wenn dann die Sonne, (so) gebeten, immer höher aufgeht, so sagt sie damit (so ist es, als ob sie damit sagte): ja, so (sei's), ich gebe (es dir)“. uttarâm hat hier nichts mit dem Norden (úttarâ) zu thun, sondern ist der Comparativ des adverbiell gebrauchten ud (an den udyantam âdityam ist jene Bitte gerichtet), wie dergl. Bildungen in den Brâhmaṇa überaus häufig sind, vergl. abhitarām immer näher Ait. Brâhm. 3, 44. Çatap. 1, 5, 3, 6, nitarâm immer niedriger Çâñkh. çr. 15, 22, 21. 7, 20, 10, dasselbe und anudâyitatarâm immer weniger aufsteigend Çâñkh. Brâhm. 15, 4, nîcaistarâm immer niedriger Ait. Br. 3, 24. Kâty. 7, 2, 31. Çâñkh. g. 4, 15, çanaistarâm Ait. Brâhm. 3, 45, parastarām Çatap. 3, 4, 2, 3, Pañcav. 17, 14, 8, pratitarām Çatap. 1, 5, 4, 5. 2, 3, 2, 12, vitarām Çat. 1, 4, 1, 23. Vgl. die superlativen Formen pratamām Çatap. 5, 4, 3, 11. Ait. Br. 1, 9. 3, 47, jyoktamâm Ait. Br. 2, 8, nedishṭhatamām Çat. 3, 1, 1, 5. 5, 2, 1, 6, pratyakshatamām 4, 2, 1, 26. 5, 5, 6 etc. (Ait. Brâhm. 4, 20 hat °tamât). Im Âçv. g. 1, 10, 17 findet sich pratyaktarăm mit ă.

Pag. 474 (7, 21). Der Machtspruch: ishṭa means only „what is sacrificed“ and âpûrta „filled up to“, welchen Haug thut, um die traditionelle Erklärung des Wortes ishṭâpûrta aus √ yaj (so schon Çat. 13, 1, 5, 6) zu begründen, vermag der richtigen Erklärung desselben aus ishṭa, von √ ish mit gedehntem Auslaut, und pûrta (s. Petersb. Wört. s. o.) keinen Eintrag zu thun. Was die Dehnung der zweiten Silbe betrifft, so wird dieselbe durch den padapâṭha der Ts. anerkannt, s. Ts. 3, 3, 8, 6 ishṭa-pûrtena und wenn in 4, 7, 18, 5. 5, 7, 7, 2 die Trennung ishṭâ-pûrte stattfindet, so ist die Beibehaltung der Länge vor dem

avagraha wohl nur ein Fehler der Handschrift: jedenfalls lautet auch hier das zweite Glied nicht: ápûrta, wie denn auch das Ait. Br. selbst im Verlauf, hier wie 7, 24, nur ishṭam pûrtam hat, nicht ishṭam âpûrtam.

Pag. 475 (7, 22) nicht: „Sujâta, the son of Arâhla, said, that it is optional for the king to perform (besides the ceremony mentioned in 21) the two invocation offerings called Ajîtapunarvaṇya [1])", sondern: „in Bezug hierauf sagte Saujâta, Sohn des Arâlha: nicht-Wiedergewinnung des Verlornen wahrlich sind diese beiden âhuti (die in 21 geschildert)", d. i. sie können das Verlorene nicht wiederbringen. Der Text hat nicht vâ, sondern vai (vâ etat), und wenn er auch vâ hätte, so könnte dies doch im Brâhmaṇa-Styl nie heifsen: it is optional. Diese elliptische Verwendung des vâ (wobei nur die eine von zwei Möglichkeiten namhaft gemacht ist) gehört nur dem sûtra-Styl an, vgl. oben p. 308.

Ferner nicht: „he who following the advice of Sujâta brings these two invocation offerings shall say . . .; thus say the sacrificial priests (when this mantra is spoken by the king)" [!], sondern: „wer von hier (von dem Saujâta?) Belehrung ('nuçâsanam, d. i. anuç., nicht nu çâsanam) annimmt, möge aber so nur (wie folgt) diese beiden (âhuti) opfern (folgt der Spruch). Dies, dies ist so". Diese letzten Worte: tat tad itî3m kehren als solenne Bekräftigungsformel in diesen letzten Abschnitten des 7ten Buches, wie in dem 8ten Buche noch mehrmals wieder, so gleich hier in § 22 nach dem zweiten Spruche, ferner in § 25 und 8, 6. 9. Haug's

[1]) in der Note erklärt durch: the recovering of what is not to be lost. Es sollte vielmehr heifsen: the not recovering of what is lost.

Uebersetzung: „thus say the sacrificial priests (when this mantra is spoken by the king)“ ist ganz und gar verfehlt.

Ibid. nicht: „does not forsake“, sondern: „does not hurt“, na parijinâti (kann ihm nichts anhaben, schaden). — Am Schlufs (pag. 476) hat Haug das doppelte eva, nach ishṭâpûrtasya und nach ete, ganz übersehen (er schiebt: „also“ ein!): „nur dies ist die nicht-Beeinträchtigung (d. i. die volle Sicherung) des ishṭâpûrta, nämlich diese beiden âhuti: darum sind nur diese beiden zu opfern“ (nicht die in 21 gelehrten beiden, welche nicht die Kraft haben, das jîtam, Beschädigte, Beeinträchtigte wieder herzustellen).

Pag. 476 (7, 23). In der Ueberschrift fehlt: not vor: lose (he must not lose).

Pag. 477 (7, 24). Gleich im Eingang ist dîkshito „when inaugurated“ ausgelassen.

Pag. 479 (7, 25). Die direkte Uebersetzung von purohitasyâ ”rsheyeṇâ durch: with the name of his house priests ancestral fires hielt ich erst für einen Druckfehler für: ancestral sires. Die stete Wiederholung des Ausdrucks indessen und Haug's Note zeigten mir bald meinen Irrthum. In der That aber wäre dies die einzig richtige Uebersetzung gewesen. Dafs nämlich, um zunächst bei der von Haug herangezogenen Stelle des Âçval. çr. stehen zu bleiben, zu ârsheyân in yajamânasyârsheyân pravṛiṇîte eben nicht agnîn zu ergänzen ist, ergiebt sich schon aus dem einfachen Umstande, dafs der Text koordinirt damit die Worte: râjarshîn vâ râjnâm aufführt, wo denn auch Haug übersetzt: (if the sacrificers happen to be Kshatriyas or Vaiçyas he mentions the fires of the Ṛishi-

Ancestors of their purohitas) or the princely Rishis [1]): es müſste dann doch wahrlich sonst auch hier ein Wort stehen, welches sich mit the fires of the princely Rishis übersetzen liesse. Da dies nun aber einmal nicht geht, so ergiebt sich auch für ârsheyân dieselbe Auffassung, wie für râjarshîn, als nothwendig, es ist auch dazu resp. ṛishîn oder etwa pûrvajân zu ergänzen (s. Harisvâmin im schol. zu Kâty. p. 242, 6). Noch klarer sodann ergiebt sich dies aus anderen Texten, wo wir bei der gleichen Gelegenheit gar nicht das Mascul. ârsheyân, sondern das Neutrum ârsheyâṇi vorfinden, wobei denn begreiflicher Weise an die Ergänzung von agnîn in keiner Weise gedacht werden kann, und wozu die scholl. vielmehr apatyâni (schol. Kâty. p. 242, 8) oder nâmadheyâni (ib. 246, 5) ergänzen: so Kâty. 3, 2, 7 yajamânârsheyâṇy âha (und in 8 folgt yâvanto vâ mantrakṛitaḥ, womit denn doch wahrlich auch nicht die Feuer der Ahnen gemeint sein können!), ebenso Çâṅkh. 1, 4, 15 yajamânasya trîṇy ârsheyâṇy abhivyâhṛitya. — Da übrigens Haug's Angaben über die Ceremonie, bei deren Gelegenheit diese Berufung auf die Ahnen stattfindet, den sogenannten pravara, ebenso wie die von ihm daran geknüpften Bemerkungen auch sonst noch theils unzureichend, theils geradezu verworren und unrichtig sind, möge Folgendes zur Erläuterung dienen. Der pravara ist ein integrirender Anfangstheil jedes Opfers. Nachdem nämlich das âhavanîya-Feuer, unter Recitation der sâmidhenî-Verse durch den hotar, von dem adhvaryu ge-

---

[1]) wobei er übrigens das Wort râjnâm ausläſst: nur bei den râjan nämlich ist dies erlaubt, nicht auch bei den vaiçya, wie sich aus Haug's Darstellung ergeben würde.

nügend mit Brennholz versehen und mit Ghee (dem uttarâghâra) getränkt ist, handelt es sich darum, die Götter herbeizuholen. Es ist dies das Amt des hotar, den der adhvaryu nunmehr dazu beruft (pravṛiṇîte). Um ihm aber dies wichtige Amt zu erleichtern, richtet sich die Bitte zunächst an agni, den göttlichen hotar: agnir devo daivo hotâ devân yakshad vidvâṅç cikitvân, und um dieser Bitte bei agni mehr Eingang zu verschaffen, wird er daran erinnert, wie er dies Amt schon bei früheren Gelegenheiten verrichtet habe, und er resp. darum gebeten, es wieder ebenso zu machen, wie damals bei (dem Opfer des) Manu, bei Bharata, bei NN, bei NN, manushvad (= Manor yajne Çat. 1, 5, 1, 7), bharatavad, amuvad, amuvat, für welches NN. denn der adhvaryu aus dem Kreise der ṛishi-Ahnen des Opfernden drei (oder fünf etc.: die Zahl differirt, s. im Verlauf) Namen zu nennen hat, die zu einander im Verhältnifs von Vater, Sohn und Enkel stehen (parastâd arvâk, pitaivâ 'gre 'tha putro 'tha pautraḥ). Die Formel geht dann noch weiter fort, und erst in den Schlufsworten wird der Name des wirklichen, menschlichen hotar genannt, der dadurch erst wirklich zum hotar wird (bis dahin war er noch ahotar Çat. 1, 5, 1, 18). Es theilt sich somit die Handlung in drei Theile, mit Sây.'s Worten (zu Çatap. 1, 5, 1, 1) in das daivahotr-ârsheya-mânushahotṛîṇâṃ varaṇam, und werden resp. die Worte ârsheyam pravṛiṇîte (Çat. 1, 5, 1, 9) von Sâyaṇa durch ṛishîṇâṃ sambandhinam adhvaryur hotâraṃ vṛiṇîte erklärt. Aufser dieser durch den adhvaryu zu recitirenden pravara-Formel giebt es nun aber noch eine andere Fassung derselben, welche schon früher, nämlich unmittelbar nach den sâmidhenî-Versen, und zwar, wie diese, durch den hotar selbst recitirt wird. Sie

ist ausschliefslich an agni gerichtet und beginnt [1]): agne mahâṅ asi brâhmaṇa bhârata deveddho manviddhaḥ. Zwischen bhârata und deveddho nun sind hier die Namen der drei (resp. fünf etc.) ṛishi-Ahnen ebenso wie oben, aber in patronymischer Form, resp. im Vocativ, als Beisatz zu agne, einzufügen, z. B.: âṅgirasa bârhaspatya bhâradvâja, d. i. „o du agni, der du dem Aṅgiras, (dessen Sohne) Bṛihaspati, (und dessen Sohne) Bharadvâja gedient hast" (diene auch diesem Opfernden). Oder: vâsishṭha çâktya pârâçarya „du, der du dem Vasishṭha, (dessen Sohne) Çakti, (und dessen Sohne) Parâçara gedient hast". Hier ist der Punkt, aus welchem heraus sich Haug's irrige Auffassung des Wortes ârsheya an unserer Stelle entwickelt hat [2]). Dasselbe ist aber hier wie in allen den Stellen, wo sich die Worte: ârsheyam pravṛiṇîte finden, einfach nur als collectives Neutrum zu fassen, in der Bedeutung von: Ahnenreihe. Die Zahl der zu nennenden Glieder derselben ist in der Regel drei, doch finden sich auch deren fünf, z. B. (nach Vinâyaka zu Çâṅkh. Brâhm. 3, 2) bei den Bhṛigu (bhârgava cyâvanâ "pnavânau 'rva jâmadagnya wenn der hotar, bhṛiguvac cyavanavad etc. wenn der adhvaryu die Formel recitirt), oder auch nur zwei, z. B. bei den Viçvâmitra (vaiçvâmitra kâpotaretasa) oder gar nur einer, z. B. bei den Vasishṭha (vâsishṭha): vier Glieder werden gar nicht, und sechs Glieder nur bei einem dvigotra-Opfrer [3]) genannt Çâṅkh. 2, 4, 16. Es richtet

---

[1]) s. Çat. 1, 4, 2, 2. Ts. 2, 5, 8, 7. 9, 1. Çâṅkh. Br. 3, 2. çr. 1, 4, 14. Kâtîyahautras. 1, 2, 2 (6).

[2]) vgl. Saṃskâra-Kaustubha 182 b bis 188 b und Müller Anc. S. Lit. pag. 386.

[3]) z. B. bei einem solchen, der ein Adoptivsohn ist, wie Çunaḥçepa Âjîgarti, der gleichzeitig Devarâta Vaiçvâmitra war.

sich dies nach der Zahl der mantrakṛit, die dem Geschlecht des Opfernden angehören, Kâty. 3, 2, 8 und Âpastamba im schol. dazu: nur diese gelten als ṛishi. Man sollte hienach meinen, dafs aus diesem Brauche feste genealogische Listen hervorgegangen sein müssten, und in der That sind uns auch dergl. Listen mehrfach erhalten, dieselben differiren aber unter einander auf das Aeufserste[1]: die älteren sind kurz, je später aber je länger erscheinen sie, und natürlich auch je abweichender. — Es gilt nun übrigens diese ganze Einrichtung überhaupt nur für die Brâhmaṇa, die beiden anderen Kasten berufen den hotar stets mit der Ahnenreihe ihres Hauspriesters (purohita), nicht mit den Namen ihrer eigenen Ahnen. Nur die Könige machen eine Ausnahme, insofern bei ihnen die Anführung eigener Ahnen, falls dieselben zu den ṛishi, resp. mantrakṛit gehören, wenigstens erlaubt ist: unsere Stelle indessen hier z. B. legt auch ihnen die Verpflichtung auf, sich nur der Ahnenreihe ihres purohita zu bedienen, und zwar eben nicht blos beim hotṛipravara, sondern auch noch bei einer andern Gelegenheit, bei der dîkshâ nämlich (Lâṭy. 1, 3, 18. Mânavam bei Müller pag. 387), wo der Opfernde nicht seine eigenen Väter (Vater, Grofsvater, Urgrofsvater), sondern nur die seines Priesters nennen soll[2]. Man sieht hieraus einestheils (was ja überhaupt aus diesen Abschnitten des Ait. Brâhm. hier zur Genüge klar wird), wie hochgespannt die Ansprüche

[1] So bezeichnet z. B. auch eine Inschrift (im Journ. As. Soc. Beng. 1862 pag. 120) einen Mann gleichzeitig als sâvarṇyagotra und als bhârgava-cyâvana-âpnavâna-aurva-jâmadagnyeti pañcapravara, während das Sâvarṇi gotra, wie Hall dazu mit Recht bemerkt, nach Âçval. çr. 12, 11 nur drei Ahnen aufführt, und zwar bhârgava, vaitahavya und sâvetasa.

[2] Haug hat Beides vermischt: von der pravara-invocation ist aber bei dieser zweiten Gelegenheit auch entfernt nicht die Rede, und die „Feuer" haben in der betreffenden Formel (vergl. auch Kâty. 7, 4, 11. 16, 5, 23. Çat. 3, 2, 1, 39. 40) gar nichts zu thun!

der brahmanischen Hierarchie waren, und andererseits wird daraus eben erklärlich, wie unter solchen Verhältnissen der Sinn für historische Ueberlieferung in Indien so völlig abhanden kommen konnte, ja mufste.

Pag. 482 (7, 27). who endeavour to sully anothers fame ist denn doch eine etwas zu freie Uebersetzung von: 'pûtâyai vâco vaditâraḥ „die da nicht-gereinigte (unreine) Rede sprechen". — Ferner nicht: „o thou member of the vile Brahman brood", sondern jedenfalls nur: „o thou vile member of the Brahman brood", brahmabandho.

Pag. 483 (7, 28). abhyamaṅsta ist keineswegs: he had scorned, und Sây. ist durchaus nicht misguided, wenn er es mit: he killed übersetzt. Die √ man mit abhi heifst Jemanden nachstellen, und Haug selbst hat auf p. 220 (3, 34) anabhimânuka mit: he does not entertain any designs against . . (i. e. he does not kill them) übersetzt. Dazu stehen denn freilich die hiesigen Worte: „this can not mean (according to etymology): he killed" in einem kuriosen Widerspruche.

Pag. 484 (7, 29) nicht: „thou wilt favour", sondern: „du wirst befriedigen", jinvishyasi. — âvasâyî ist nach dem Comm. (s. auch Petersb. Wörterb.) mit: hungry of eating food übersetzt, besser aber wohl als Nebenform zu ăva-sâyî (überall-) wohnend aufzufassen. — Statt yathâ kâmam prayâpyo ist yathâkâmaprayâpyo zu lesen, und mufs dieses Part. F. P. Caus. allerdings wohl in reflexiver Bedeutung aufgefafst werden (Haug: ready to roam about everywhere), da die sonstige Bedeutung hier nicht passen würde.

Pag. 486 (7, 30) richtig: they tilted over the (besser: these) soma cups, tatraitâṅç camasân nyubjan, was wir einstweilen ad notam nehmen (s. unten p. 328).

Pag. 487 (7, 31) nicht: „the Kshattra (ruling power) occupies (among men the same place as) the Nyagrodha among the trees; for the Kshattra are the royal princes, whose power alone is spread here (on this earth) as being alone invested with sovereign power", sondern: „unter den Bäumen ist der nyagrodha Fürst (fürstliche Gewalt, kshatram), unter den Menschen der râjanya. Denn der kshatriya wohnt hier in (seinem) Reiche wie eingewurzelt gleichsam, wie feststehend (: ebenso der nyagrodha in der Erde)". kshatram ist nicht Subject, sondern Prädicat. Ganz ebenso verkehrt ist die Uebersetzung einer analogen Stelle auf pag. 507 (8, 8).

Pag. 488 (7, 32) nicht: „and perform for the king (!) the several ceremonies preceding the eve of the festival just in the same way as the real soma is treated", sondern: „sie verfahren mit den als Substitut dafür genommenen Früchten (prativeçaiḥ = pratinidhibhiḥ) bis zum Vorabend ganz nach dem Ritual des râjan (d. i. des soma)." Es ist nämlich theils râjnas, nicht râjne zu lesen (râjna evâvṛitâ), theils darunter nicht der König, sondern der soma zu verstehen. — Ob âvṛit hier schon die prägnante Bedeutung, wie in den sûtra hat, nämlich blos von dem Ceremoniell, mit Ausschluſs der Sprüche gilt, ist ungewiſs.

Pag. 489 (7, 32) nicht: „then they should make two parts of what is squeezed for the king (!), one is to be made ready for the morning libation", sondern: „wenn sie dann Morgens den râjan (d. i. den soma) auspressen, theile man jene (Früchte) in zwei Theile: die einen presse man (die andern lasse man fürs Mittagopfer)". Der Text hat râjânam, nicht râjne, und ist darunter einfach wie eben der soma zu verstehen.

Pag. 490 (7, 33) „the drinking from the Traita cups". Die Entdeckung dieses dem Ritual völlig unbekannten Namens, auf die sich Haug nicht wenig zu Gute thut (Sây. does not explain the term . . ., but we need not despair of making out its meaning) zerfliefst einfach in Nichts. Die Worte des Textes: tad yatraitâñç camasân sind nämlich einfach ebenso zu theilen, wie Haug selbst pag. 486 (ob. p. 326) die Worte: tatraitân richtig getheilt hat, in: yatra etân. Haug scheint dies übrigens auch selbst bereits gefühlt zu haben. Während er nämlich auf p. v. der Corr. zu vol. I. noch sagt: „the rare word *traita* appears to have been very early misunderstood", und die Theilung: yatra etân (die auch Sâyaṇa annehme) als: open to objection bezeichnet, weil „there is nothing in the preceding to which the demonstrative etâñç might be referred", ist in den Corrigenda zu vol. II. (pag. 537), unter Verweis auf die Corr. zu vol. I., der Rückzug etwas entschiedener angetreten: „my opinion on the Traita cups rests on a doubtful reading". Nun wahrlich, nicht blos „doubtful".

Pag. 491 (7, 33). Die einfachen Worte: „zuerst werfe er den einen dieser beiden (Halme) nach dem vashaṭ-Rufe mitten zwischen die paridhi-Hölzer unter Recitirung des Verses dadhikrâvṇo, der mit svâhâ zu schliefsen, den andern sodann nach dem anuvashaṭ-Rufe mit dem Verse â dadhikrâḥ", sind von Haug sehr willkürlich auseinandergerissen und versetzt.

Ibid. when the priests then take the Soma cups, tad yatraitâñç camasân, richtig! Dagegen auf p. 492 (3, 34) werden dieselben Worte wieder mit: when the priests put the Traita cups übersetzt!

Pag. 492 (7, 33) nicht: „he blesses the Camasa (i. e.

what he has drunked from it) to bear fruit", sondern: „er begiefst den Becher mit Wasser", âpyâyayati. Haug's irrige Uebersetzung dieses terminus technicus ist um so auffälliger, als er auf der nächsten Seite die gerade auf unsere Stelle hier sich zurückbeziehenden Worte: samânam âpyâyanaṃ camasasya richtig mit: the sprinkling of the cup with water (âpyâyanam) is the same as above (when the Traita [!] Camasa are emptied) übersetzt hat. Auch auf pag. 58 (1, 26) sind die Worte: râjânam âpyâyayanti richtig mit: they sprinkle the king (soma) with water wiedergegeben.

Pag. 493 (7, 34) nicht: „in this way he makes the immortal Pitaras enjoy the libations", sondern: „so macht er die pitar unsterblich, als an den savana betheiligt", denn jeder wird unsterblich, heifst es weiter, der an den savana Theil hat. Auch hat Haug selbst diese Stellung von amṛita (als zuzutheilendes Prädicat) im gleich folgenden Satze: the ancestors of a king who enjoys, when sacrificing, this Narâçaṅsa portion (der Text hat nur: seine pitar) therefore become immortal, ganz richtig aufgefafst, warum also nicht auch schon hier?

Ibid. nicht: „this portion (bhaksha) was told", sondern, wie unmittelbar vorher richtig übersetzt, etwa: „this way of enjoying the Soma juice was told".

Ibid. Die Worte: thence (this traditional knowledge) passed to . . ., thence to . . . thence to erwecken die Vorstellung, als ob jeder Folgende von dem Vorhergehenden diese Kenntnifs erhalten habe. Davon ist aber gar nicht die Rede. Parvata und Nârada theilten sie allen den Genannten mit, nicht unter diesen wieder Einer dem Andern. — Statt Sârjaya (auch im Text pag. 192) ist Sârñ-

jaya (ABC) und statt Samaçruta ist Sanaçruta zu lesen, letzteres resp. als Sanaḥçruta zu verstehen (BC lesen geradezu so). Unmittelbar vorher liest A provâcâçniḥ, was etwa in provâca Âçniḥ zu theilen wäre, jedenfalls wenigstens eine lectio difficilior, als die auch von BC getheilte Lesart Haug's provâcâgniḥ repräsentirt.

Pag. 496 (8, 1). Die Worte: tad idaṃ rathantaraṃ stutam âbhyâm pratipadanucarâbhyâm anuçaṅsati sind in der Uebersetzung ganz ausgelassen.

Pag. 497 (8, 1) nicht: „this Pragâtha belonging to (all) Soma days", sondern etwa: „he is appropriate for the ahîna sacrifices", so 'hnâm; ganz wie unmittelbar darauf die Worte: tâ ahnâm richtig mit: they are those appropriate for the Ahîna sacrifices, im Gegensatz nämlich zu dem danebenstehenden aikâhika (peculiar to the Ekâhas), übersetzt werden.

Ibid. nicht: „is appropriate to both the Sâmans, which are chanted", sondern: „eignet sich für einen mit beiden sâman versehenen Tag (ubhayasâmno ist Genitiv eines bahuvrîhi), denn (hier) werden ja beide sâman verwendet".

Pag. 498 (8, 2) nicht: „by this Gaurivîti-hymn the Marutvatîya Shastra becomes successful, on which a Brâhmaṇam has been told", sondern: „das gaurivîtam (sûktam) nämlich ist ein vortreffliches marutvatîyam (trefflich dazu geeignet): das brâhmaṇam davon (der mystische Grund hiefür) ist (bereits oben, 3, 19) erörtert".

Ibid. nicht: „that is what the Bṛihat Pṛishṭha becomes (for the sacrificer)", sondern: „(folgendes ist der Grund) weshalb (das nishkevalyam) das bṛihat zum pṛishṭham hat". bṛihatpṛishṭham ist bahuvṛîhi, nicht karmadhâraya.

Pag. 499 (8, 3) nicht: „for the number 15 is strength, sharpness of senses, and power, the Kshattra is strength, the royal prince is might“, sondern: „der pañcadaça (stoma, der aus 15 Versen besteht) ist nämlich Kraft, Stärke, Tapferkeit, (und so ist auch) der râjanya Kraft, Herrschaft, Tapferkeit“. kshatram ist nicht Subject, sondern Prädicat, ebenso wie ojaḥ und vîryam, mit denen es ganz koordinirt steht, wie der gleich folgende Satz ojasâ kshatreṇa vîryeṇa bezeugt. — Auf pag. 501 (8, 4) ist dieselbe Stelle etwas anders, aber ebenfalls falsch übersetzt.

Pag. 499 (8, 3) nicht: „is in direct relationship with the ancestral fire (!)“, sondern: „(das bṛihat ist daher diesem sûktam, weil beide von Bharadvâja stammen) gleichförmig (anpassend, auch) von Seiten der Abstammung“, ârsheyeṇa saloma, wörtlich: durch Abstammung gleichhaarig. — In der Erklärung des Wortes ârsheya durch bharadvâjamunisambandhaḥ hätte sich Haug immerhin durch Sâyaṇa können leiten lassen! saçiriskaḥ sodann (soll wohl saçiraskaḥ sein!) hat bei Sây. entfernt nicht den von Haug ihm untergelegten Sinn: „having a helmet, or turban“ (!), sondern, da er es ausdrücklich durch sampûrṇa erklärt, nur die Bedeutung von: „sammt dem Kopf“, d. i. „von Kopf zu Fuſs, ganz, vollständig“, die diesem aus sa und çiras (mit ka als samâsânta), nicht aus sa und çiraska (so etwas muſs Haug darin suchen!), bestehenden Worte oft genug zukommt, s. Çâñkh. g. 1, 11, 2. Gobh. 2, 1, 16 (diese Stud. 5, 294. 307). — Was endlich saloman betrifft, so ist dies für das Ait. Br. keineswegs ein „obsolete term“, sondern ein in der Sprache der Brâhmaṇa überaus häufiger Ausdruck für: gleichförmig, passend, angemessen, s. Çat. 2, 1, 2, 1. 4, 2, 5, 14. 6, 3, 3. 5, 3, 5, 26. 12, 7, 2, 16 (gegenüber

von viloman), salomatvâyaiva Pañc. 11, 11, 8 (schol. sârûpyâya apachedâbbâvenaikarûpyâya). 13, 6, 2. 14, 6, 1 (schol. pûrvaiḥ stomaiḥ salomyâya, saṃtânâya).

Pag. 500 (8, 3) nicht: „there the Bṛihat Pṛishṭha is to be employed, for this makes it (the sacrifice) complete", sondern: „da ist nur das bṛihat als pṛishṭham zu verwenden: (denn) das ist erfolgreich" (gedeihend).

Ibid. (8, 4) nicht: „this sacrifice should be the Ukthya which has 15 Stotras and Shastras", sondern: „es sollte ein mit dem pañçadaçastoma zu feiernder Ukthya-Tag sein". Die 15 stotra und çastra nämlich sind ja dem ukthya stets eigen, aber die stotra können auch in einem andern, als dem pañcadaça stoma gefeiert werden (s. oben p. 229 n. 2), und der Text besagt eben, daſs dies hier nicht der Fall ist. Auch kann pañcadaça gar nicht: „15 stotra und 15 çastra habend" bedeuten, sondern dies würde in der Weise auszudrücken sein, wie es 4, 12 (und 3, 41) geschehen ist, tasya pañcadaça stotrâṇi bhavanti pañcadaça çastrâṇi (oder tasya triṅçat stutaçastrâṇi bhavanti). Dies Wort hat vielmehr nur (wie andere dergl. Ordinal-Zahlen) folgende Bedeutungen: 1) der fünfzehnte (zu andern 14), 2) mit 15 vereinigt oder aus 15 bestehend, 3) als mascul. der aus 15 stotriya-Versen bestehende stoma, 4) wiederum adjektivisch, mit dem pañcadaça stoma zu feiern. Und diese letztere Bedeutung liegt hier vor. — Ebenso auf pag. 501 (8, 4), wo statt: „therefore the Ukthya which is fifteenfoold, should be (employed for the king at this occasion)" es ebenfalls heiſsen sollte: „darum sollte dieser (Tag) ein mit dem p. stoma zu feiernder ukthya sein: so sagen sie".

Pag. 501 (8, 4) nicht: „the number (!) seventeen re-

presents the Vaiçyas and twenty one the Shûdras", sondern: „der aus 17 stotriyâ bestehende stoma entspricht den viç, der aus 21 bestehende dem çaudra varṇa". Auch wäre zu dieser sonderbaren Angabe wohl eine Erklärung am Orte gewesen. Dieselbe ist ziemlich einfach. In den den Brâhmaṇa eigenthümlichen Nebeneinanderstellungen der Götter, Metra, stoma, sâman, Kasten etc. (vgl. z. B. diese Stud. 1, 278. 8, 33. 38. 39. 53. 56. 64) nehmen der saptadaça stoma und die vaiçya die dritte, der ekavinça dagegen und die çûdra die vierte Stelle ein: dies der Grund ihrer Gleichstellung.

Pag. 502 (8, 5) nicht: „and successive (!) helmets (!)", sondern, wie Haug selbst auf p. 515 (8, 12) richtig übersetzt: „its [two] topboards and its [two] sideboards". Warum nicht auch hier schon so? vergl. Goldstücker dict. unter abhisheka pag. 277 b. — Ferner nicht: „cords for binding", sondern: „das Flechtwerk" (Gewebe, tela, Schönborn pag. 19).

Pag. 503 (8, 5) nicht: „the little space within the Vedi is thus allotted to her, as well as the large (infinite) region outside", sondern: „der Raum innerhalb der vedi ist ihr (der Erde) beschränktes Abbild, der Raum aufserhalb derselben ist jene ungemessene Menge": Schönb., huius terrae ea pars quae intra templum sita est terminis est circumscripta, ea pars quae extra templum est, immensam multitudinem significat.

Ibid. (8, 6) nicht: „kneels down with crossed legs, so that his right knee touches the earth", sondern einfach (Schönborn): dextro genu inclinato, âcya jânu dakshiṇam. Es wird diese Positur beim Sitzen allerdings sehr häufig erwähnt, nicht blos für den „hotar principally",

sondern sie ist die Regel bei allen upavishṭa-homa (Kâty. 3, 7, 6). Die scholl. verstehen auch âçya allerdings als bhûmau pâtayitvâ: in den Worten selbst liegt indessen dieser Sinn nicht, und wenn er sich auch demselben sekundär angeschlossen haben mag, für die Zeit der Ritualtexte ist er einstweilen wenigstens nicht beweisbar.

Ibid. Die Worte: to be a great ruler sind zu streichen, da ihnen im Texte nichts entspricht. — Dagegen ist pag. 504 (8, 6) pârameshṭhyâya nicht mit: to reach the world of Prajâpati, sondern mit: zur höchsten Stellung, (Schönborn: ad summum imperium) und âtishṭhâya nicht mit: to live there for a long time, sondern mit: zum Obenanstehen (Schönborn: ad summam praefecturam) zu übersetzen. Denn parameshṭhin wird in den Brâhmaṇa, ja noch in den sûtra (s. Gobh. 1, 1, 12), noch rein appellativisch gebraucht (z. B. parameshṭhitâṃ gachati ya evam veda Pañc. 19, 13, 1. 22, 18, 1); ist auch von Haug selbst unten auf p. 516. 517. 518 (8, 12—14) so (freilich als „one who has attained the highest desires"! und als „possessed of the power of obtaining anything wished for", das Abstraktum resp. als „fulfilment of the highest desires", als ob das Wort mit √ish zusammenhinge!) aufgefaſst worden. âtishṭha sodann kommt von ati-shṭhâ, nicht von â-tishṭha (wie Haug offenbar, im Anschluſs an Sâyaṇa, s. Petersb. W. und Goldstücker Dict. p. 275 b. 276 b, annimmt).

Pag. 504 (8, 6) nicht: „the two verses, commencing agner gâyatrî, are then recited" (!), sondern: „mit Bezug hierauf werden diese beiden Verse überliefert": te ete abhyanûcyete: es ist dies keine Ritualvorschrift, sondern ein Citat, aufgeführt in der hiefür solennen Weise.

Ibid. nicht: „for the waters if not invoked take away . . ., but not (if they have been duly invoked)", sondern: „(er thut so) indem er denkt: mögen die Wasser diesem nicht . . . wegnehmen".

Pag. 505 (8, 7) nicht: „then he shall pronounce (when sprinkling) the sacred word bhûr", sondern: „bhûr, so (weit nur) möge er recitiren", d. i. den Weihespruch schon mit bhûr schliefsen. — Unter dvipurusham ist besser nicht (wie Sây. thut, s. Goldst. pag. 267 a) son and grandson, sondern der Opfernde und dessen Sohn zu verstehen, ebenso unter tripurusham er selbst, Sohn und Enkel, nicht Sohn, Enkel und Urenkel.

Pag. 506 (8, 7) nicht: „the Kshattriya who has the mantra recited with the addition of these sacred words, provides for another (not for himself)", sondern: „er (der hotar) versieht dadurch einen Andern mit dem, was das All überragt" (und das wäre zu viel des Guten, darum nehme er einen andern Spruch). atisarveṇa ist nicht: „by what is beyond the whole mantra", sondern: „by what is beyond the whole Universe", als Correlat zu dem vorhergehenden sarvâpti.

Pag. 506 (8, 7) s. oben p. 185—88. — Auch das Folgende hat Haug merkwürdig irrig aufzufassen verstanden. Es werden 14 Dinge, resp. Eigenschaften aufgezählt, die sich in Folge des Opfers von dem kshatriya entfernen und deren Wiedergewinnung in § 8 geschildert wird: 1 und 2) brahmakshatre (Dual., Haug trennt hier, wie auf p. 507, das Wort und fafst kshatre als Locativ (!): the Brahma which was placed in the Kshattra), 3—7) ûrg, annâdyam, apâm oshadhînâṃ raso, brahmavarcasam, 8) irâ, 9) pushṭiḥ (Haug fafst irâpushṭiḥ als Compositum: the thriving con-

sequent on food, aber in § 8 ist beides getrennt, irâyai tat pushṭyai rûpam), 10) prajâtiḥ, 11) kshatrarûpam, die Herrschergestalt, in § 8 mit der surâ verglichen, Haug: that peculiar form of the Kshattra (all that it comprises). Die folgenden drei (12—14): atho annasya rasaḥ, oshadhînâṃ kshatram, pratishṭhâ sind bei Haug gar nicht mehr zur Aufzählung gezogen, sondern als selbständiger Satz behandelt (!), wie folgt: „And as further regards the sap for (producing) nourishing substances (!) the Kshattra is the protection of the herbs“ (!).

Pag. 507 (8, 8) nicht: „the spirituous liquor represents the Kshattra and further the juice in the food“, sondern: „nun (der Grund) weshalb surâ genommen wird. Sie (repräsentirt) die (feurige) Herrschergestalt und den Saft der Nahrung“. rûpam kann hier nicht wie sonst am Ende von Comp. die Bedeutung „stellvertretend, entsprechend“ haben, sondern kshatrarûpam bezieht sich auf das im vorigen § unter den 14 Eigenschaften des kshatriya aufgeführte kshatrarûpam, die fürstliche Erscheinung und Gestalt desselben (Schönborn: imperii forma, Goldst.: the type of a kshatriya's power, on account of its fierceness or hotness) zurück.

Ibid. (s. oben pag. 327). Auch die einfachen Sätze: „nunmehr (der Grund), warum dûrvâ (-Gras) genommen wird. Die dûrvâ ist Fürst (kshatram) unter den Kräutern, der râjanya (unter den Menschen); denn der kshatriya ist hier in seinem Reiche wohnend, gleichsam eingesenkt (darin), wie feststehend. (Auch) die dûrvâ ist mit ihren Absenkern eingesenkt gleichsam in die Erde, wie feststehend (darin). Dadurch, dafs dûrvâ (genommen wird), setzt er in ihn (wieder) das oshadhînâṃ kshatram (13) und die pratishṭhâ

(14) hinein" sind bei Haug merkwürdig auseinandergerissen und verschränkt.

Pag. 508 (8, 8) weshalb die von Haug nach Sâyaṇa gegebene Uebersetzung des Verses: nânâ hi vâm (Vs. 19, 7) „does not appear to be the original meaning of the verse", ist mir unklar. Der Vers ist ein reiner Ritual-Vers und kann gar keinen andern Sinn haben, wird auch eben speciell bei surâ-Libationen verwendet, s. Çatap. 12, 7, 3, 14. Kâty. 19, 2, 21. T. Br. 2, 6, 1, 4. Kâṭh. 37, 18.

Ibid. nicht: „he should think: the giver (the priest) of the goblet (!) (to be his friend) end give him (the remainder of) this (liquor). This is the characteristic of a friend", sondern: „wen er für freigebig (gegen sich) hält, dem reiche er diese (die surâ, nachdem er selbst getrunken hat): denn dies ist das Zeichen eines Freundes (dafs er sich freigebig zeigt)". Schönborn: quem sibi fore largitorem putat.

Pag. 509 (8, 9) nicht: „he announces his descent", sondern: „he speaks while descending". pratyavaroham ist Gerundium, nicht Accus. eines nomen appellativum.

Ibid. nicht: „finally he stands firmly through the universal soul (sarva-âtmâ which connects all the things just mentioned)", sondern (Schönborn): „in fine toto corpore consistit", sarveṇâtmanâ pratitishṭhati. — uttarottariṇîm ist nicht: continuous, sondern: evergrowing.

Ibid. nicht: „he then stands inclining his body" (upastham kṛitvâ)", sondern: „er sitzt, einen Schoofs bildend".

Pag. 510 (8, 9) nicht: „as regards (the mantra): „I present a gift etc.", he emits Speech by it. For the words: „I give" implies that Speech is conquered

(recovered, after having been silent). „When Speech is recovered then (consequently) all this my performance shall be completed“, having so thinking emitted Speech he approaches the Âhavanîya and puts a stick into it“, sondern: „nunmehr (der Grund) weshalb er mit dem Spruche: varaṃ dadâmi die Rede (wieder) freiläſst. Das nämlich ist der Sieg (Höhepunkt) der Rede, daſs er sagte: „ich gebe“. Was der Sieg (Höhepunkt) der Rede ist, dem folgend möge dies mein Opfer zu Ende kommen — so denkend (sprach er so). — Nachdem er (so) die Rede wieder freigelassen, steigt er wieder hinzu und legt ein Brennholz in den âhavanîya“. — vâcas ist nicht genitivus objecti, sondern subjecti.

Ibid. Wie: sam veṅkshvendriyeṇa „become joined to the sharpness of senses“ bedeuten soll, ist räthselhaft. Das einzig Richtige ist mit dem Pet. Wörtb. unter indh samintsva zu restituiren, s. Çat. 11, 5, 4, 5.

Pag. 510 (8, 9) nicht: „thou art the means of subduing the regions; ye (steps) make me capable of adoring (in the right manner) the gods“, sondern: „du (o Schritt) bist die Ordnung der Himmelsgegenden (das Mittel sie zu ordnen): möge bei mir von den Göttern her Ordnung werden“; kalpata kann nämlich nicht 2. p. plur. Parasm. sein, da kalp, in Ordnung sein, nur im Âtmanep. im Gebrauch ist, sondern es muſs 3. pers. Singul. Imperf. sein, mit mangelndem Augment, in optativem Sinne. Das Pet. Wörtb. will geradezu kalpatâm restituiren.

Ibid. nicht: „to undo again a defeat“, sondern: „damit ihm, was er ersiegte, nicht wieder verloren gehe“, jitasyaivâ 'punaḥparâjayâya, (Schönborn): ne perdat occupata.

Pag. 511 (8, 10) nicht: „standing amidst both armies arrayed in battle lines", sondern: „wenn die beiden Heere zusammenstoſsen". (senayoḥ samâyatyoḥ ist locativus absolutus). — Ibid. nicht: „turn towards this (north-east) direction: thy chariot should be turned thither; then to the north-west, south and east", sondern: „steige auf! nach dieser Richtung hin wende sich dein Wagen, dann nach Norden, Westen, Süden, Osten". — Ibid. nicht: „the Kshattriya conquers the (hostile) army when he at the time ...", als Anfang eines neuen Satzes, sondern: „so besiegt er jenes Heer. — Oder wenn er ...", da die ersten Worte noch zum Schluſs des vorhergehenden Abschnittes gehören, der neue erst mit yady u beginnt. — Auch im Folgenden bei: „if he be turned out" statt: „oder (endlich) wenn er ..." ist das u von yady u nicht berücksichtigt.

Pag. 512 (8, 10). Die Worte: uttarottariṇîm çriyam „evergrowing prosperity" sind ausgelassen. — Ibid. nicht „fills a goblet four times with melted butter and makes thus three (each consisting of four spoonfuls) offerings", sondern: „er opfert mit einem Becher drei viermal-geschöpfte Libationen von Opferschmalz". — Ibid. (resp. auch in der Note) nicht: „in the Prapada-Form", sondern: „in the Prapad-Form". prapadam ist nämlich Gerundium von √pad + pra, nicht Accus. eines Wortes prapada, und bezieht sich gleichzeitig auf das Hineintreten (Inseriren) der Formeln: bhûr brahma ... mitten in die halbirten Opfersprüche hinein, wie auf das in den Formeln selbst sich findende prapadyate „er tritt hinein". Die drei Opfersprüche (Ṛik 9, 110, 1—3) sind eigentlich aus drei pâda, resp. aus 12 + 8 + 12 Silben bestehend, werden

aber hier in zwei gleiche Hälften zu 16 Silben getheilt, resp. mitten im Worte auseinandergerissen, um jenen Formeln den Eintritt in ihre Mitte zu verstatten. Dieser Sinn mag vielleicht auch in dem ersten Theile der von Haug nach Sâyaṇa beigebrachten kàrikâ stecken: jedenfalls aber enthält dieselbe (yâvadaksharasammitâḥ ist Compositum) nicht den geringsten Hinweis darauf, dafs: each syllable of the pâda is to be pronounced quite distinctly, was Haug darin sucht.

Ibid. (8, 11) nicht: „bhûr, brahma, prâṇam (breath) amṛitam (ambrosia) is such one (the name is required), who seeks for shelter and safety", sondern: „bhûr! in das brahma, den prâṇa, das amṛitam tritt hier dieser ein, in Heil und Schutz". prâṇam ist Accusativ, nicht Nominativ, wo es ja Neutrum sein müfste!

Pag. 513 (8, 11). In der Uebersetzung der ersten ṛic ist ṛiṇayânaḥ, etwa: „in persecution of their guilt", ausgelassen.

Ibid. nicht: „will be raised to an exalted position", sondern: „ist unberaubt (oder: wird nicht hin und her geschleppt)". Dafs hier 'vikṛishṭaḥ zu lesen, hätte Haug sich aus dem Zusammenhang, resp. aus dem Pet. Wörtb. (unter karsh) wohl entnehmen können.

Pag. 514 (8, 11) nicht: „the most degraded of men (nishâdas)", sondern wörtlich: „die Einsassen", d. i. die eingebornen wilden, gegen die Ârier feindlichen Völkerstämme Indiens. Es erhellt dies aus anderen Stellen der Brâhmaṇa und Sûtra, wo von ihren grâma oder sthapati die Rede ist, was doch von den „most degraded of men" schlechtweg nicht gut anginge. Nishâda ist eben kein ethischer, sondern ein politischer Begriff. Die Prâ-

position ni hat resp. in dem Worte nicht die Bedeutung: nieder, niedrig, sondern die von: drinnen.

Ibid. nicht: „from such an army", sondern „durch (mein) kampflustiges Heer". So auch Schönborn. Die Worte: abhîtvaryâ senayâ sind nämlich theils Instrum., nicht Ablativ, theils gehören sie zum Vorhergehenden (zu jayâmi), nicht zum Folgenden (zu ishava ṛichanti). — In Haug's Note aus Sâyaṇa wird statt yuddhârthamudayuktâ zu lesen sein: yuddhârtham udyuktâ.

Pag. 516 (8, 12) nicht: „one should ascend the throne seat", sondern: „er (Indra) bestieg den Thron"; der Text hat (auch bei Haug selbst pag. 202) ârohat.

Ibid. nicht: „the gods bestowed on him, by proclaiming him as universal ruler, universal rule", sondern: „ihm, o ihr Götter! schreiet zu als samrâj, als sâmrâjya"! devâ ist Vocativ, und abhyutkroçata 2. pers. Imper. Sollte es, wie Haug will, 3. pers. Plur. sein, so müſste es wenigstens (der Mangel des Augments hätte nichts auf sich) abhyutkroçanta heiſsen, doch hätte das Âtmanepadam nicht die geringste Berechtigung.

Pag. 517 (8, 13) nicht: „a gold leaf", sondern: „ein goldenes Sieb". Der Text hat (auch bei Haug pag. 202) nicht: patreṇa, sondern: pavitreṇa.

Ibid. und pag. 518 (8, 14, im Ganzen fünfmal) nicht: „during thirty one days (!!)", sondern: „während sechs mit dem pañcaviñça stoma gefeierten Tagen": shaḍbhiç caiva pañcaviñçair ahobhiḥ. Haug's Erklärung ist ein grammatisches Unding. — Zu den: living creatures (chiefly beasts) für Satvatâm s. oben p. 254.

Pag. 518 (8, 14). Der Text hat nicht: Himâlaya, das ja ein ganz sekundäres Wort ist, sondern: Himavant. —

Haug's kuriose Auffassung des Wortes virâj an dieser Stelle als without king verstöſst gegen den Zusammenhang: es ist geradezu widersinnig, dem Texte die Angabe unterzulegen, daſs zu seiner Zeit die janapada der Uttarakuru und Uttaramadra zum vairâjya, d. i. „for living without a king“ eingeweiht worden sein, abhishicyante, und so geweiht, abhishikta, den Namen vi-râj, d. i. „without king“ geführt hätten. Auch würde die Grammatik für diesen Fall wohl die Form virâṭka verlangen, vgl. aparimâtka Lâṭy. 4, 7, 11, apurorukka Çat. 4, 2, 3, 7. — Was den Umstand selbst betrifft, daſs hier die „janapada“, in den andern Fällen nur die „Könige“ genannt werden, so könnte der Grund etwa der sein, daſs von den mythischen Uttarakuru und Uttaramadra ein Jeder dem Brâhmaṇam als zu dem Titel virâj, d. i. a very distinguished king, berechtigt galt, eine Vorstellung, die in ihrem Verfolge nahezu auf dasselbe hinauskäme, was Haug im Sinne hat. Möglicher Weise aber ist auf den Umstand überhaupt gar kein Gewicht zu legen. Da es sich bei einem abhisheka eben eigentlich nur um Könige handeln kann, hat der Verfasser des Brâhmaṇa die Hinzufügung dieses Wortes zu den Namen dieser beiden Völker, bei welchen durch die nähere geographische Fixirung, die er dabei für nöthig hielt, die Gleichförmigkeit in der Darstellung, resp. in dem Umfang des Satzes, den Namen der übrigen Völker gegenüber, so schon sehr beeinträchtigt war, etwa einfach nur darum unterlassen, um diesen Umfang nicht noch mehr zu erweitern.

Ibid. nicht: „as had been only the prerogative of Prajâpati“, sondern etwa: „Prajâpati-artig“, oder geradezu: „Sohn des Prajâpati“.

Pag. 519 (8, 15) nicht: „that he might cross (with his arms) the universe“, sondern: „er sei die Grenzen umschliefsend, umfassend“, samantaparyâyî, siehe Petersb. Wörterb.

Ibid. nicht (so auch Goldstücker pag. 278): „during all his life which may last for an infinitely long time, that he might be the sole king of the earth up to its shores bordering on the ocean“, sondern: „er erreiche die ganze (einem Menschen bestimmte) Lebenszeit, und sei einziger König der Meer-umflossenen Erde, von einem Ende bis zum andern Ende“. â 'ntâd â 'parârdhât (nicht â parârdhât, wie Sâyaṇa liest) gehört zum Folgenden, nicht zum Vorhergehenden.

Pag. 520 (8, 15) nicht: „should well consider“, sondern: „should not hesitate“, sa na vicikitset (auch in Haug's Text pag. 204).

Ibid. (8, 16) nicht: „four kinds of grain from vegetables“ (aushadhâni tokmakṛitâni), sondern: „viererlei (Getreide-) Kräuter in Halmen“, wie denn Haug auch im Verlauf selbst den Acc. tokma richtig durch sprouts übersetzt.

Pag. 521. Wenn es am Schlufse von 8, 17 heifst: „etc. (just as above see 8, 12)“, und wenn kurz: „18 = 13, 19 = 14“ angegeben wird, so ist dies denn doch etwas zu viel, da ja in der That zwischen den betreffenden Stellen einige sehr erhebliche Differenzen stattfinden.

Pag. 522 (8, 20) nicht: „he then should drink the remainder (after previous libation to the gods), when repeating the following two mantras: „of what juicy well prepared beverage Indra drank with his associates (!)“, sondern: „er trinke sie (tâm), sprechend: „was hierin

übrig vom saft'gen soma, was Indra trank kraft seiner Heldenthaten". Die Worte: yad atra çishṭam gehören nicht zur Ritual-Angabe, sondern bilden den Eingang des Verses, s. Vs. 19, 35. TBr. 2, 6, 3, 2. Kâth. 38, 2 (wo überall: riptam, statt: çishṭam). Kâty. 19, 3, 14 und hat Haug selbst auf p. 491 (7, 33), wo der Vers sich bereits vorfand, dies Verhältnifs auch ganz richtig erkannt. Warum nicht auch hier? — Sodann ist çacîbhis der Instrument. des Preises, für welchen, durch dessen Entrichtung, Indra den soma erhält. — Von „associates" endlich kann bei çacî nicht die Rede sein: das Wort geht nicht auf √ sac zurück, sondern auf √ çak, können. Auf pag. 491 hat es Haug mit „his hosts" übersetzt.

Ibid. nicht: „to thee, by drinking Soma, I send off (the Somajuice) which was squeezed, to drink it", sondern: „nach dir hin spende ich beim soma-Fest (sute) den soma (sutam) zum Trunke". — Die Verwandlung der surâ in soma, die kraft dieser Weihesprüche, in denen sie als soma behandelt wird, beim Trinken direkt entsteht, entspricht, worauf Haug auch andeutend hinweist (we have here a sample of a supposed miraculous transformation of one matter into another) ganz der Transsubstantiation des Weines in Blut beim Abendmahl, ist übrigens ein in dem vedischen Opferritual bei verschiedenen anderen Gelegenheiten (insbesondere bei allen Substitutionen für beschädigten oder unzureichenden Opferstoff) stetig wiederkehrender Zug.

Pag. 523 (8, 21) nicht: „in the land where the throne seat was erected", sondern: (Colebrooke) „in Âsandîvat". — Ibid. nicht: „which was walking over the best (fields full of fodder)", sondern: „ein scheckiges". Das

Wort sâraṃga, welches Haug etymologisch wörtlich genommen hat, ist ein in den Brâhmaṇa häufiger Farbenname, s. darüber diese Stud. 8, 275 (bei Colebrooke ist es in der Uebersetzung ausgelassen). — Für diesen Vers, wie für die folgenden und die dazu gehörigen Angaben, wäre eine Hinweisung auf die Parallelstellen im Çâṅkh. çr., Çatap. Brâhm. und Mahâbhârata (s. diese Stud. 1, 276. 277) wohl am Platze gewesen.

Pag. 525 (8, 22) nicht: „what ever cows the sons of Priyamedhas (sic) had ordered Udamaya to give", sondern (Colebrooke): „of the cows for which the sons of Priyamedha assisted Udamaya in the solemn rite". — Warum v. 2 dieses § „does not refer to king Anga" ist nicht ersichtlich. Colebrooke bezieht ihn ausdrücklich darauf. — Haug's Text hat ashtâçîti, ABC lesen °çîtiḥ, es ist wohl °çîtiṃ zu lesen (vgl. oben p. 310 zu 7, 2 und etwa umgekehrt 3, 48?). — In v. 3 ist âḍhyaduhitrîṇâm in der Uebersetzung ganz ausgelassen.

Pag. 526 (8, 22) nicht: „(Atri's son) being tired, desired his servants (to take charge) of Aṅga's gift", sondern: „ermüdet durch die Gabe des Aṅga (resp. durch die Austheilung) verlangte er nach Dienern" (dieselbe zu vollenden).

Ibid. (8, 23) nicht: „Dîrghatamas, the son of an unmarried woman", sondern: (Colebrooke) „D., son of Mamatâ". — Colebrooke's Lesart des Namens Duḥshanta stimmen auch alle drei hiesigen mss. bei (nur daſs sie geradezu Daushsh° lesen, alle fünf Male): ebenso Çat. 13, 5, 4, 11 (zweimal). Haug's Lesart Dushyanta (resp. Daushy°) ist daher wohl unbedingt zu verwerfen.

Ibid. nicht: „those horses which were fit for being

sacrificed", sondern: „(mehrere) Opferrosse" (nicht blos eins), açvair u ca medhyair îje.

Ibid. nicht: „flocks of cows by thousands", sondern: „thousand cows by floks", sahasraṃ . . . badvaço gâḥ.

Pag. 527 (8, 23) nicht: „overcame the stratagems of his royal enemy" (ähnlich Colebrooke: surpassed the prudence of [every rival] king), sondern: „überwältigte die (gegen ihn) machtlosen Könige"; statt râjno mâyâm mâyavattaraḥ (so auch ABC) ist nämlich zu lesen: râjno 'mâyân mâyavattaraḥ, vergl. Çatap. 13, 5, 4, 12: atyashṭhâd anyân amâyân mâyavattaraḥ.

Ibid. „(as impossible) as any mortal, belonging to the five divissions of mankind, can touch with his hands the sky", sondern: (Colebrooke) „the five classes of men have not attained his feats, any more than a mortal (can reach) heaven with his hands". Wie pañca mânavâḥ zu martya iva gehören könnte, ist gar nicht abzusehen.

Pag. 528 (8, 23) nicht: „the son of Çibya", sondern (Çaivyo und râjâ gehört zusammen): „der König der Çivi". Auch möchte ich Amitratapana als n. pr., resp. Çushmiṇa als zweiten Beinamen fassen.

Ibid. (8, 24). Haug's Lesart: 'yaksh(y)amâṇaḥ (mit avagraha) und Uebersetzung: even when (not) intending to bring a sacrifice sind völlig unbegründet, wie der dazu gehörige Nebensatz: devâ me 'nnam adann iti beweist, den Haug freilich seinerseits, aber eben ganz irrig, zum Folgenden zieht; der Sinn der Stelle kann nur sein: „drum möge ein König, der opfern will, einen brâhmaṇa als purohita nehmen, in dem Gedanken: mögen die Götter meine Speise verzehren".

Pag. 529 (8, 24) nicht: „pleased by the wish for sa-

crificing", sondern: „beopfert und befriedigt". Der Text hat (auch bei Haug pag. 211) nicht: abhihutâ-'bhiprîtâḥ, sondern: abhihutâ abhiprîtâḥ. Ebenso im Folgenden.

Ibid. und pag. 530 (8, 25) nicht: „this Agni Vaiçvânara, which is the Purohita, is possessed of five destructive powers", sondern: „dieser purohita nämlich ist ein agni vaiçvânara, begabt mit fünf Waffen". Das in dergl. Relativ-Sätzen stehende Wort (hier esha . . yat purohitaḥ) ist im Brâhmaṇa-Styl durchweg das Subjekt des Satzes, nicht das Prädikat (s. oben pag. 252). — Und so ist auch im Verlaufe mit dem Pronomen der dritten Person (asya, asmai, enam), resp. der dritten Person des Verbums, nicht Agni, wie Haug direkt in den Text aufnimmt, sondern nur der Purohita gemeint.

Pag. 530 (8, 25) nicht: „the empire of such a ruler (ârya) will be safe. Neither will he die before the expiration of the full life term", sondern: „sein Reich wird frei vom Hinsterben der Jugend: nicht verläfst ihn (selbst) der Lebenshauch vor (erreichtem, vollem) Lebensalter". Es ist nicht zu trennen (wie dies nach Sây. auch im Pet. Wört. und bei Goldst. geschieht): ayuvam âryasya râshṭram bhavati, sondern: ayuvamâry asya r. bh. Von yuvamâra, Tod der Jugend, ist ein Adjectiv yuvamârin gebildet. — Ibid. nicht: „he obtains by means (of his own) royal dignity that (for another, his son), and by means of bravery that (of another)", sondern: „er besiegt Herrschaft mit Herrschaft, erringt Kraft mit Kraft", kshatreṇa kshatraṃ jayati, balena balam açnute.

Pag. 530 (8, 26). subhṛitam ist adverbium, nicht: „who is well to be supported", sondern: „by good support". — ity eva tad âha „hierauf beziehen sich diese Worte". —

sa in: sa it ksheti geht auf den König, nicht auf den purohita. — Die Worte: tasmai viçaḥ svayam evânamante und : yasmin brahmâ râjani pûrva eti gehören nicht, wie Haug übersetzt, zum Text des Brâhmaṇa, sondern schliefsen den citirten Vers. Nicht: „the subjects (the tribes) form kingdoms", sondern: „viçaḥ bedeutet: râshṭrâṇi", und nicht: „before such a king who is preceded (pûrva eti) by a Brahma). Thus one calls him (such a Brâhmaṇa) a Purohita", sondern: „die Worte: „bei welchem König ein Brahman vorangeht" (den Vortritt hat), beziehen sich auf den Purohita". — Nicht: „who (what king) not being possessed of any wealth (!) renders service (varivaḥ) to a very indigent (Purohita)", sondern: „der da einem nicht in guten Umständen Befindlichen (brahman, folgt im nächsten pâda) bessere Umstände schafft". vasîyaḥ (Haug liest irrig: 'vasîyaḥ) kann denn doch wahrlich nicht nominativus masculini sein! sondern ist accusativus neutr. — Die Erklärung übrigens von avasyave durch avasyase, die das Brâhmaṇa giebt, ist natürlich ein Unding. Auch im vorhergehenden pâda ist prati irrig durch das Brâhm. von janyâni getrennt, während beide Wörter zusammengehören, als Compositum: und brahmaṇe im folgenden pâda ist noch zu: avasyave yo varivaḥ kṛiṇoti herüberzuziehen. Haug übersetzt irrig: „if the king is for the Brahman".

Pag. 533. 534 (8, 28). Dieser § ist in einer Weise mifsverstanden, wie man kaum für möglich halten sollte, zumal ein Blick auf Colebrooke's klare Uebersetzung (m. ess. 1, 44—46) genügt hätte, vor jedem Irrthum zu wahren. Nicht: „lightning is absorbed by lightning when it does not rain and is consequently hidden (to our

eyes). They do not percive such a flash of lightning when it dies and consequently disappears. When they do not see him (the enemy), he (the king) shall say: „with the death of lightning my enemy shall die . . .", sondern (Colebrooke): „lightning having flashed, disappears behind rain, it vanishes and none know (whither it is gone). When a man dies, he vanishes; and none know (whither his soul is gone). Therefore whenever lightning perishes, pronounce this (prayer): may my enemy perish . . .". Der Text hat nicht: vidyuty avṛishṭim, wie Haug liest (pag. 213) und trennt (vidyuti, Locativ von vidyut, avṛishṭim), sondern: vidyutya (Gerundium von √dyut) vṛishṭim. — Für die bei Haug am Schlufs jedes der fünf Absätze wiederkehrenden Worte: „for he will be killed", bietet der Text nicht den geringsten Anlafs.

Pag. 535 (8, 28). Auch die letzte Zeile ist falsch übersetzt. Nicht: „even if he wears a stone helmet (is well-armed)", sondern (Colebrooke): „though his enemy had a head of stone", d. i. so hart wie Stein. Auch ist açmamûrdhâ natürlich nicht zu trennen, wie bei Haug p. 215 geschieht), sondern als Compositum zu schreiben.

Nun, die vorstehenden Bemerkungen werden auf den Recensenten des Saturday Review, api ha yady açmamûrdhâ bhavati, doch wohl einigen Eindruck machen. So schlimm hat er sich die Sache seines Clienten vermuthlich denn doch nicht gedacht, sonst wäre er wohl etwas vorsichtiger bei seiner Präconisirung desselben zu Werke gegangen. So gehts mit Kritiken a priori.

Es erübrigt nun noch, auch Haug's: Introductory essay etwas näher in's Auge zu fassen.

Die Herleitung (p. 4. 5) des Neutrums brâhmaṇa von

„brahmân, which properly signifies the Brahma priest who must know all Vedas and understand the whole course and meaning of the sacrifice", so daſs es ursprünglich nur „the Dictum of such a Brahma priest" bezeichnet habe, ist ebenso unrichtig, wie die höchst kuriose weitere Herleitung dieses brahmân selbst von dem abstrakten Neutrum brahma, Wachsthum (Brahmân is derived from brahma!). — Wie sich Haug zunächst diese letztere Herleitung grammatisch zurecht legt, verschweigt er uns leider. Es kann davon eben grammatisch in der That in keiner Weise die Rede sein: das Masculinum brahmán steht vielmehr dem Neutrum bráhman vollständig gleichberechtigt als direkte Bildung aus √ barh zur Seite. Beide sind durch den Accent hinlänglich von einander geschieden, wie ganz das gleiche Verhätniſs ja auch z. B. bei dem konkreten Adjectivum yaçás gegenüber dem neutralen Abstractum yáças stattfindet, und wie sich in ähnlicher Weise auch der gerundiale abstrakte Accusativ svâhâkā̆ram von dem Accus. des konkreten Substantivs svâhâkârá, oder das allgemeine (und daher abstrakte) Participial-Futur nétar (Affix tṛin) von dem konkreten Substantiv netár der Führer (Affix tṛic) unterscheidet. Das Oxytonon, resp. der Ton auf dem Affix, repräsentirt die bestimmte, das Paroxytonon, der Ton auf der Wurzel, die unbestimmte Form. — In seiner Erklärung des Wortes brā̆hmaṇa sodann legt Haug eine ganz secundäre Bedeutung des Wortes brahmán zu Grunde, welche demselben nicht ursprünglich zukommt, sondern erst im Verlaufe zugetheilt worden ist. Das richtige Verhältniſs aller der hieher gehörigen Wörter ist nämlich einfach das Folgende. 1) Das Neutrum bráhman bedeutet allerdings ursprünglich nur das Wachsthum, resp. die innere, er-

hebende, wachsen machende Kraft (vgl. bráhmanvant reich an Wachsthum, gedeihend, kräftig Çat. 11, 2, 7, 32. Ts. 6, 4, 10, 1. Kâṭh. 27, 8), und hat sich daraus sekundär theils die Bedeutung: schöpferische, zeugende Kraft, absolute Urkraft, theils die von: erhebende, resp. erhobene geistige Stimmung, Thätigkeit, Beziehung, Gebet, heiliger Spruch, Veda, theils endlich die von: Erhabenheit, Hoheit, geistige Würde, geistlicher Stand, Brâhmaṇa-schaft entwickelt. Die Wurzel barh: „erheben, emporziehen, herausreifsen" steht mit √ vardh (unserm werden) wachsen offenbar auch etymologisch in Verwandtschaft; vergl. bradhna als Name der als in der Sonne sitzend, allem Wachsen wurzelhaft zu Grunde liegend gedachten, schaffenden Kraft. 2) Das Masculinum brahmán bedeutet den Erhebenden, wachsen-Machenden (s. diese Stud. 2, 303) und zwar theils zunächst den Priester im Allgemeinen, sodann secundär und prägnant einen der vier Hauptpriester, den Oberpriester (oder gar noch ganz speciell dessen ersten Gehülfen, den brâhmaṇâchaṅsin), theils die erste Emanation der schöpferischen Urkraft, den das All schaffenden und bildenden Gott dieses Namens. Das Neutrum brâhmaṇa nun geht nicht auf das Masculinum brahmán, am wenigsten auf dessen erst sekundäre Bedeutung: Oberpriester zurück, sondern auf das Neutrum bráhman, und bedeutet zunächst das zur inneren Kraft, zur geistigen Bedeutung eines Spruches oder einer Ceremonie Gehörige, resp. in Bezug Stehende, die symbolische Bedeutung, den inneren Zusammenhang derselben. In diesem Sinne, also geradezu synonym mit bandhu, wird das Wort in den Brâhmaṇa wiederholt verwendet, so dafs tasyokto bandhuḥ und tasyoktam brâhmaṇam völlig identische Ausdrücke sind. In zweiter Linie be-

deutet das Wort dann eben die Stellen, in denen jener innere Bezug dargethan, jene symbolische Erklärung gegeben wird, resp. Abschnitte der Art, in welchen dergl. Erklärungen zusammengestellt sind: in dritter Reihe endlich gröſsere Gruppirungen und Zusammenfassungen von dgl. Abschnitten. S. das hierüber in dies. Stud. 5, 60 not. Bemerkte. Wenn das Wort von dem Masculin. brahmán stammen sollte, so könnte es jedenfalls nur von der allgemeinen Bedeutung desselben als: Priester abgeleitet werden, so daſs etwa: priesterliches Wissen damit gemeint sei, eine Bedeutung, die indessen zu dem Synonymon: bandhu resp. zu der damit gegebenen ersten Bedeutung des Wortes nicht paſst. Die Beschränkung der Herleitung auf den Oberpriester dagegen, auf den Brahma-priest des Rituals, who must know all Vedas, ist eine völlig willkürliche. — Es giebt freilich allerdings auch ein abstraktes Neutr. brāhmaṇa, welches in der That auf das Masc. brahmán zurückgeht, aber dasselbe bedeutet nur das Amt, die Obliegenheiten des brahmán und zwar ist damit dann nicht einmal der Oberpriester selbst, sondern sein erster Gehülfe, der brâhmaṇâchaṅsin, gemeint (s. Çatap. 4, 6, 6, 5. Kâty. 9, 8, 11). Dasjenige Wort brâhmaṇa aber, welches im Uebrigen als der gewöhnliche Reflex des Mascul. brahmán erscheint, ist das oxytonirte Adjectivum, resp. mascul. Substantivum brâhmaṇá, welches eigentlich: zu den Priestern gehörig, priesterlich, resp. Abkömmling aus ihrem Geschlechte bedeutet, wie denn dies Wort in den Brâhmaṇa überaus häufig zur Erklärung des in den darin citirten Versen gebrauchten Masculinums brahmán, Priester, verwendet wird (vgl. z. B. Çatap. 1, 5, 1, 19. 3, 3, 4, 20). [Von dem Accent-Unterschiede dieses konkreten brâhmaṇá und des abstrakten Neutrums

maṇa gilt das oben Bemerkte]. — Können wir uns somit Haug's Erklärung des Wortes brâhmaṇa in keiner Weise anschliefsen, so verdient doch andererseits die bei dieser Gelegenheit von ihm hervorgehobene Namensverwandtschaft und rituelle Identität des Grasbüschels veda mit dem zend. bareçman in der That wohl Beachtung. Wenn der betreffende Brauch wirklich sich als ein aus der ârischen (indo-parsischen) Periode stammender ergeben sollte, müfste man etwa annehmen, dafs der Büschel in ihr eben barhman (Wachsthum) genannt ward, ein Name, den die Parsen bewahrten, während er in Indien durch den mit der sekundär entwickelten Bedeutung des Wortes synonymen Namen veda ersetzt wurde.

Dafs die Sûtra den Brâhmaṇa gegenüber, zu denen sie gehören, generally contain nothing novel, no innovation in the sacrificial art (pag. 7) ist in der That auch selbst „generally", kaum richtig (: auf die Stellung des Ait. Br. speciell zu dem dazu gehörigen çrautasûtra des Âçval. kommen wir unten noch zurück); jedenfalls hätten denn doch die zahlreichen Abschwächungen oder resp. Verschärfungen, welche die Sûtra, Beides fast durchweg nur zu Gunsten der hierarchischen Stellung der Brâhmaṇa-Kaste, hie und da indefs auch zu Gunsten eines milderen, weniger barbarischen Verfahrens enthalten, wenigstens eine Erwähnung verdient. Und gegenüber der angenommenen Gleichzeitigkeit der Brâhmaṇa und Sûtra, welche Haug (pag. 9) ganz allgemein statuirt, erscheint ferner jedenfalls eine etwas striktere Betonung des auch von Haug selbst (pag. 10) zugegebenen Umstandes geboten, dafs — vergl. diese Stud. 8, 76. 77 — von zwei zu einander gehörenden Brâhmaṇa und Sûtra letzteres stets das Spätere ist. Dar-

aus aber ergiebt sich ja dann im weiteren Verlauf geradezu die unbedingte Priorität der Brâhmaṇa über die Kalpa überhaupt. Das indefs ist allerdings richtig, so weit wir wissen, aber auch noch nie in Abrede gestellt worden, dafs es, um mit Pâṇini zu reden, alte und neue Brâhmaṇa, alte und neue Kalpa giebt, so dafs sehr wohl ein bestimmter Kalpa älter sein kann, als ein bestimmtes Brâhmaṇa, sogar selbst bei demselben Veda. Nie aber wird bei derselben Schule das Brâhmaṇam — es wäre denn etwa eine sekundäre Umarbeitung eines älteren Werkes — jünger sein, als der zugehörige Kalpa derselben. Und wenn es ältere Sûtra gegeben haben mag, als die sind, welche wir noch jetzt besitzen, so ist das Gleiche doch auch in ganz derselben Weise bei den Brâhmaṇa der Fall, wofür uns ja in zahlreichen Citaten die deutlichsten Beweise offenkundig zur Hand liegen.

Die Untersuchungen Haug's über die in den Liedern des Ṛik nachweisbaren Spuren des Rituals und Priesterwesens (auf pag. 13 ff.) bergen viele interessante Angaben, leiden aber an dem Uebelstand, dafs ihnen keine vollständige Beherrschung des betreffenden Materials zu Grunde liegt. Die dabei mehrfach eingestreuten Beziehungen auf das Ritual des Avesta sind jedenfalls nur mit Vorsicht aufzunehmen. Die Verwendung etymologisch identischer Wörter zur Bezeichnung ähnlicher Bräuche setzt die wirkliche Existenz derjenigen bestimmten Form dieser Bräuche, die uns in Indien entgegentritt, keineswegs mit Sicherheit voraus, sondern erlaubt zunächst nur ganz allgemeine Schlüsse, wenn nicht ganz besondere Kennzeichen hinzutreten.

Was das hohe Alter der nigada und speciell der nivid

betrifft (p. 32 ff.), so ist jedenfalls im Allgemeinen richtig, daſs sich solenne Formeln im Ritual finden, denen, eben auch schon durch ihren Wortlaut, der Stempel hoher Alterthümlichkeit deutlich aufgeprägt ist. Dafür aber, daſs dieselben, resp. die Opferformeln des Yajurveda überhaupt, gegenüber dem „bulk of the Ṛigveda-hymns", ohne Weiteres als älter anzusehen seien, so daſs sie „served the Ṛishis as a kind of sacred texts" — dafür fehlt es, zum Mindesten gesagt, an jedem Beweise. Daſs einzelne Fälle der Art vorliegen mögen, wird nicht in Abrede zu stellen sein. Aber jeder dergl. Fall bedarf eben seiner besonderen Erhärtung. Was Haug als allusions ansieht, welche sich im Ṛik auf jene Formeln finden, läſst sich zum Theil jedenfalls ganz ebenso gut als Beweis für die entgegengesetzte Ansicht verwenden, nämlich dahin deuten, daſs die betreffenden Formeln erst nach diesen Stellen gemodelt seien, vgl. das oben pag. 265 über die nivid Bemerkte. Es fehlt indeſs hiebei nicht an höchst scharfsinnigen Bemerkungen von Haug's Seite. Nur hat er dabei zu wenig beachtet, daſs die Hymnen des Ṛik selbst strikt genommen schlieſslich auch fast alle „sacrificial" und „made for sacrificial proposes" sind. Es fragt sich hier aber eben nur, ob sie das Ritual voraussetzen, welches uns in den Brâhmaṇa überliefert ist, oder ob nicht eben ein älteres. Diese ganze Untersuchung wird übrigens erst dann in wahrhaft fruchtbringender Weise angestellt werden können, wenn uns der gesammte Wortschatz des Ṛik in übersichtlicher Form vorliegt, ein Desideratum, dessen Erfüllung uns ja jetzt durch Aufrecht in hoffentlich kurzer Frist bevorsteht.

Das astronomische Datum des Jyotisham, welches Haug auf p. 42 ff. in der bisher üblichen Weise zur Fixi-

rung der vedischen Periode benutzt, ist bekanntlich neuerdings in seiner Gültigkeit hiefür wesentlich erschüttert worden, denn ob auch Haug die Annahme des Importes der betreffenden Beobachtung, aus Babylon oder China (wer hat wohl dies letztere behauptet?), als „absurd“ bezeichnet, so wird doch durch die Grobheit dieses Ausdruckes der Wahrscheinlichkeit der dadurch in Abrede gestellten Annahme nicht der geringste Eintrag gethan; die Gründe dafür, in Bezug auf Babylon, bleiben vielmehr nach wie vor in voller Kraft bestehend. — Dafs die ein Jahr lang dauernden sattra, wie das gavâmayanam, eine Darstellung des jährlichen Laufes der Sonne enthalten, ist seit meinen Bemerkungen hierüber in meiner Abh. über die Naksh. 2, 282 ff. 341—7 zur Genüge bekannt [1]), und dafs dadurch eine gewisse Beobachtung desselben vorausgesetzt wird, ist selbstverständlich: ob „an accurate knowledge“, ist indefs im Hinblick auf die Angaben, die ich am a. O. aus Lâṭyây. über die verschiedenen Jahresarten, nach denen das gavâmayanam gefeiert werden kann, angeführt habe, mindestens zweifelhaft. Wie nun aber jener Umstand gar als Beweis dafür gelten soll, dafs damals die im Jyotisham gemachte specielle Angabe von der Stellung der Coluren maafsgebend war, oder wie — wenn dies aus anderen Gründen wahrscheinlich erschiene — daraus hervorgehen soll, dafs die Inder diese letztere Beobachtung selbst gemacht, nicht von Aufsen importirt haben, ist mir ein Räthsel. Es ist eigenthümlich, dafs ein Mann von Haug's Scharfsinn nicht merkt, dafs er sich im Cirkelschlufs bewegt, wenn er sagt:

[1]) Der Recensent im Saturday-Review (s. oben pag. 208) nimmt davon freilich keine Notiz!

„Da diese sattra zur Zeit der Brâhmaṇa schon eine alte Einrichtung waren, so ist nicht zu verwundern, daſs die Inder jene Beobachtung der Coluren: as early as the 12^{th} century BC. gemacht haben", und dann fortfährt: „Diese Beobachtung beweist 1) daſs die Inder im 12^{ten} Jahrhundert so tüchtige Astronomen waren, um sie machen zu können, 2) daſs damals das ganze Ritual, wie es in den Brâhmaṇa geschildert ist, : was complete". Dies erinnert an Münchhausen's Reiter, der sich an seinem eigenen Schopf aus dem Wasser zog. Denn gerade darum handelt es sich ja: 1) ob die Inder im 12^{ten} Jahrhundert so tüchtige Astronomen waren, 2) ob die Brâhmaṇa von damals — aus dem 12^{ten} Jahrhundert — stammen. Da Haug selbst sich zu der Ansicht bekennt, daſs das Nakshatra-System der Inder, Chinesen, Perser und Araber „is of a common origin", möge er uns gefälligst, um Indien als das Mutterland desselben zu erweisen, einige andere, stichhaltigere Gründe anführen. Daſs die Inder der Brâhmaṇa-Zeit Opferfeiern kennen, welche 360, resp. 361 Tage dauern, die in zwei durch einen Mitteltag (vishuvant) geschiedene Hälften zerfallen [1]), genügt dazu schwerlich! — Für meine Ansicht dagegen, daſs bei den Nakshatra sowohl, wie bei den Angaben des Jyotisham, insbesondere bei denen über

[1]) Haug erkennt in den beiden Hälften den nördlichen und den südlichen Gang der Sonne, was für diejenigen Formen des gavâm-ayanam, welche die Feier des 360sten Tages (des mahâvratam) auf das Wintersolstiz ansetzen, auch richtig ist. In der That aber ist (Naksh. 2, 283) je nach dem wechselnden Beginn [s. ib. p. 344—45] natürlich auch der vishuvant, resp. der Schluſs je „in eine andere Jahreszeit fallend". — Wenn Haug nun übrigens diesen Mitteltag: equator nennt, so ist diese Bezeichnung, zum Mindesten gesagt, sehr unglücklich gewählt und könnte leicht zu Miſsverständnissen Anlaſs geben, insofern man versucht ist, dabei an die gewöhnliche Bedeutung dieses Wortes, als Bezeichnung der Himmelslinie dieses Namens, zu denken. Der Aequator aber hat bekanntlich gerade nichts Besonderes mit den Solstizien zu thun, sondern vielmehr mit den Aequinoctien!

die Dauer des längsten Tages, Babylon als Mutterland anzusetzen sein wird [1]), spricht, wie ich meine, gerade ganz besonders der Umstand, dafs fast alle astronomischen und kosmischen Angaben, die uns in den Brâhmaṇa entgegentreten, höchst kindlicher und naiver Art sind. Oder welcher andere Name gebührte wohl jener Erklärung über Sonnen-Aufgang und -Untergang, die wir Aitar. Brâhm. 3, 44 (Haug pag. 262, oben pag. 278) vorfinden? und auf die sich dessen Verf. offenbar noch etwas ganz Besonderes zu gute thut, da er dabei ausdrücklich gegen diejenigen polemisirt, welche von Sonnen-Aufgang und -Untergang sprächen. Das Gleiche nun gilt von den folgenden Angaben der Art, die mir aus den Brâhmaṇa zur Hand sind. Die Sonne ist von beiden Seiten, über und unter sich, von Wasser [2]) umgeben Çâṅkh. Br. 24, 4. 5. 25, 1., unter Citirung der Gleiches besagenden Stelle Ṛik 3, 22, 3, in welcher aber das Wasser wohl nur bildlich den (als schöpferisches Urelement gedachten) himmlischen Ocean des Aethers vertritt, während das Brâhmaṇa das Wort âpas offenbar wörtlich nimmt. — Die Sonne geht früh aus dem Wasser hervor, und Abends darin unter, Ait. Br. 4, 20 (s. Nir. 7, 17): wenn sie Abends in das Wasser eingeht, wird sie varuṇa Çâṅkh. Brâhm. 18, 9 (nach dem Untergang, schol.). — Sie hat 360 Strahlen [3]), ist rings von 360 diç (Himmelsräumen) umgeben, resp. von allen Seiten von 360 schiffbaren

---

[1]) Für die mazzaloth im Buche der Könige nimmt auch Haug babylonischen Ursprung an. Er erklärt dieselben resp. „undoubtedly", „beyond any doubt" für die Mondhäuser (beiläufig in einem Tone, als ob vor ihm noch Niemand daran gedacht hätte).

[2]) Ebenso „diese Welten" überhaupt: sie sind im Wasser, und Wasser jenseit derselben Çatap. 10, 5, 4, 3. Von der Erde heifst es auch noch ganz speciell, dafs sie auf Wasser ruhe, 7, 4, 1, 8.

[3]) „Die Frommen sind die Strahlen der Sonne", Çat. 1, 9, 3, 10.

Strömen umgeben und befluthet, Çatap. 10, 5, 4, 4. 14, worin entweder eine Beziehung auf die 360 Tage des Jahres „oder etwa eine mifsverstandene Aneignung einer (chaldäischen?) Himmelseintheilung in 360 Grade" zu erkennen ist [1]), s. Naksh. 2, 297—8. Jyotisha p. 76. 77. — Die Sonne wird viereckig genannt [2]), catuḥsraktiḥ Çatap. 14, 3, 1, 17, in der Regel indefs als Kreisscheibe, maṇḍalam bezeichnet, z. B. Çat. 7, 4, 1, 17 (es ist ein purusha darin). — Sie umkreist diese Welten (imân lokân) ohne zu ruhen, nach rechts gewendet (dakshiṇâvṛit), immer wieder auf's Neue, Çat. 8, 7, 2, 5. 13. 7, 5, 1, 37 (prasalavi), vgl. sûryasyâvṛitam anvâvarte Vs. 2, 26. Çat. 1, 9, 3, 17. Kâty. 3, 8, 19. 23 (pradakshiṇam); und sie wird nicht müde zu wandern Ait. Br. 7, 15. — Sie wird durch je drei svarga loka unter und über sich in der Mitte gehalten, so dafs ihr Gang durch diese Welten nicht gestört wird, Ait. Br. 4, 18. Die Furcht vor ihrem Herabfall tritt in vielen Legenden der Brâhmaṇa zu Tage: sie ist resp. mittelst der Metra am Himmel befestigt, s. diese Stud. 8, 11. 42. 55. — Sie ist Mittags [3]) der Erde am

---

[1]) Die von Sâyaṇa im schol. dazu citirte Stelle des Taittirîyaka: çatam sahasrâṇi prayutâni nâvyânâm ayam yaḥ çveto raçmiḥ „der weifse Strahl hier (yaḥ âdityah çvetavarṇo raçmiyuktaḥ) beträgt hundert, tausende, hunderttausende von schiffbaren (Strömen)" findet sich im Taittir. Âr. 3, 11, 10. Daselbst werden indefs die Worte: „ayam yaḥ çveto raçmiḥ" von Sâyaṇa selbst als Beginn eines neuen Satzes aufgefafst, und die Worte ç. s. pr. nâvy. zum Vorhergehenden gezogen: „es giebt steigende gelbe eingestaltige (rohiṇîḥ [schol. rohiṇavarṇâḥ!] piñgalâ ekarûpâḥ), fliefsende gelbe eingestaltige (ksharantîḥ piñgalâ ekarûpâḥ) hundert, tausende, hunderttausende von schiffbaren (Strömen)". Nach Sâyaṇa soll sich dies dann auf die Ströme des Regens beziehen. Der Zusammenhang erheischt indessen doch auch so einen Bezug auf die Sonne.

[2]) Die vier Himmelsgegenden sind die vier Ecken. Das Gleiche gilt von der Erde, Çatap. 6, 1, 2, 29. — An andern Stellen wird indefs „diese Welt" ayam lokaḥ als rund bezeichnet (parimaṇḍalaḥ) 7, 1, 1, 37, resp. ebenso auch „diese beiden Welten" 6, 7, 1, 26 (Himmel und Erde).

[3]) Die Nacht ist der Schatten der Erde, schol. zu Çat. 14, 9, 1, 11 (pag. 1167, 14).

nächsten Çatap. 2, 2, 3, 9. — Ihre Entfernung von hier beträgt hundert yojana (!), çatayojane ha vâ esha itas tapati Çâñkh. Brâhm. 8, 3. Dies ist fürwahr eine geringe Entfernung! und ist danach die Sonne jedenfalls unendlich viel näher gedacht, als der Himmel. Denn von den beiden Flügeln, paxa, des zum Himmel (svarga) fliegenden gelben haṅsa (vgl. Taitt. Br. 3, 10, 9, 11) heifst es Ath. S. 10, 8, 18 (= 13, 2, 38. 3, 14), dafs sie 1000 Tageweiten von einander entfernt seien: sahasrâhṇyáṃ víyatâv asya pakshaú hárer haṅsásya pátataḥ svargám, womit offenbar dasselbe gemeint ist, wie Ait. Brâhm. 2, 17, wo es heifst, dafs die Himmelswelt (svargo lokaḥ) 1000 âçvîna (Tagereisen für ein Pferd) von der Erde entfernt sei, — eine Angabe, gegen welche die naive Darstellung des Pañcav. Br. 21, 1, 9, dafs der Himmel nur so hoch sei, wie 1000 auf einander stehende Kühe (!) [1]), freilich sehr zurücktritt: tad yâvad itaḥ sahasrasya gaur gavi pratishṭhitâ tâvad asmâl lokâd asau lokaḥ [2]); ebenso ibid. 16, 8, 6: yâvad vai sahasraṃ gâva uttarâdharâ ity âhus tâvad asmâl lokât svargo loka iti. — Zwischen hier und der Himmelswelt sind zwölf Zwischenstationen (als ihre Stellvertreter beim soma-Opfer gelten die 12 upasad-Tage): dvâdaça ha vâ antarushyâḥ (° shyât var. l., ob ° shyânt?) svargo lokaḥ [3]) Çâñkh. Brâhm. 8, 9 (Vinâyaka: antarvâsâḥ, ekopakramena gantum açakyaḥ svargaḥ), etair ha vâ antarâkâçair devâḥ svargaṃ lokaṃ

---

[1]) wörtlich: „wie weit von hier von dem (als Opferlohn zu gebenden) (Kuh-)Tausend Kuh für Kuh, auf einander befindlich (reichen), soweit ist jene Welt von dieser Welt“.

[2]) Dazu dann noch die nähere Erklärung: „wieviel 1000 yojana (ausmachen), wieviel 1000 âçvîna, wieviel 1000 ahnya, das (soviel) erreicht er durch jede Kuh (des Tausends, die er als Opferlohn giebt)“.

[3]) s. oben pag. 253. Haug pag. 126 n.

jagmuḥ 13, 8 (ete savanîyayâgâ anta(ḥ)sthâ, ata ime 'ntarâkâçâḥ svargagamanâḥ sukshmamârgâḥ). Sollte hierin etwa eine mifsverstandene Aneignung einer dodekatemorischen Himmelseintheilung liegen? Das wäre allerdings ein arges Mifsverständnifs, die Verwandlung einer wagerechten kreisförmigen Vertheilung in eine senkrechte gerade Linie! — Diese Welt ist 32 Tagereisen des Götterwagens (Sonnenwagens, schol. devarathâhnyâni) weit: ringsum wird sie von der Luft (? pṛithivî) in zweimal so grofser Ausdehnung umgeben, wie diese in gleicher Weise von dem samudra [1]) (Himmelsoccan, schol. ghanoda). Dazwischen ist ein Raum, so fein wie die Schneide eines Rasirmessers oder der Flügel einer Mücke. Durch diesen Raum schlüpfen die ausgehauchten (in Luft verwandelten) Seelen derer, die das Pferdeopfer gebracht haben, — die nämlich indra als Vogel (resp. das bei dem Pferdeopfer in Vogelgestalt geschichtete Feuer) dem Wind (vâyu) übergeben (um sie zum Himmel zu tragen, vgl. Çat. 6, 1, 2, 35) und die dieser in sich aufgenommen hat (Çat. 14, 8, 12, 1: er ist ja das Band für die Sonne und diese Welten hier 8, 7, 3, 10), — hindurch, um zu dem himmlischen Aufenthalt ihrer Vorgänger zu gelangen [2]) Çatap. 14, 6, 3, 2. — Gehen wir von diesen in das mythische Gebiet hinüberstreifenden Anschauungen auf das eigentlich astronomische zurück, so tritt uns in ver-

---

[1]) Die Erde ist samudraparyantâ, Ait. Brâhm. 8, 15. — Im Ṛik 10, 136, 5 stehen sich zwei Meere gegenüber, das westliche und das östliche: yaç ca pûrva utâ'paraḥ. Ebenso im Çat. 1, 6, 3, 11 (avaram samudram . . . pûrvam.)

[2]) Die Welt für die Gutthat ist im dritten Himmel, s. z. B. Vs. 15, 50. Kâth. 12, 11. Ath. 19, 27, 3. Çatap. 8, 6, 3, 19: — die Thür zum svarga im Nordosten Çat. 6, 6, 2, 4 (: der Nordosten ist die siegreiche Gegend, aparâjitâ diç: die Götter siegten in ihr über die Asura Ait. Br. 3, 44. Dies ist wohl eine Symbolisirung der nach Nordosten siegreich vordringenden Einwanderung der Ârier?).

schiedenen Angaben des Rituals das Faktum entgegen, dafs man nicht einmal mit dem Mondlauf genau Bescheid wufste, denselben resp. nicht im Voraus zu berechnen im Stande war, so dafs bei der Feier des Neumondsfestes, insbesondere durch zu späten Beginn derselben, mehrfache Mifsgriffe stattfanden, für welche denn das Ritual die nöthigen Sühnen vorschreibt. So ist nach Çâñkh. Br. 4, 2. 3 die abhyuditâ (ishṭi) für den bestimmt, yasyopavasathe purastâc candro dṛiçyate, oder wie es im çrautasûtra 3, 2, 1 heifst: anâgate parvaṇy âmâvâsye pravṛitte 'bhyuditeshṭiḥ (an agni dâtar, indra pradâtar und vishṇu çipivishṭa): — und die abhyuddṛishṭâ für den, yasyopavasathe paççâc candro dṛiçyate, resp. atîte parvaṇy âmâvâsye pravṛitte 'bhyuddṛishṭeshṭiḥ (an agni pathikṛit, indra vṛitrahan und vaiçvânara), s. Çat. 11, 1, 4, 1—5, 5. Kâty. 25, 4, 37. 46. Goldstücker Dict. unter abhyudayeshṭi, Jyotisha pag. 59. 60. Die richtige Erklärung des Neumondes liegt zwar schon in dem Namen amâvâsyâ, das Beisammenwohnen, von Mond und Sonne nämlich [1]), vor (das Çat. Brâhm. 1, 6, 4, 5 freilich giebt eine andere höchst abgeschmackte Erklärung). Auch findet sich im Çatap. 10, 6, 2, 11 die freilich ziemlich mystisch gehaltene Angabe, dafs (der Wind durch das Feuer), die Sonne durch den Wind, der Mond durch die Sonne, die Sterne durch den Mond, der Blitz durch die Sterne: dîpyate (entzündet, erleuchtet werde, strahle). Dazu genügt indessen geringe Beobachtung und wenig Nachdenken. Zu einer eigenen und genauen Beobachtung des Sternenhimmels dagegen können die Inder denn doch wohl kaum zu einer Zeit im Stande gewesen sein, wäh-

---

[1]) s. auch Gobh. 1, 5, 8. Jyotisha pag. 50. 51.

rend deren bei ihnen nicht eine Spur von Kenntnifs der Planeten sich vorfindet, die ja eben der vedischen Literatur vollständig unbekannt sind [1]). Und wenn sich

[1]) S. Jyotisha p. 10. Die Ṛik-stelle 1, 105, 10 amî ye pañcokshaṇo madhye tasthur maho divaḥ auf die Planeten zu beziehen, wie Benfey Or. und Occ. 3, 138 vermuthet, verbieten schon die von Sâyaṇa mitgetheilten Erklärungen aus dem Çâṭyâyanakam und dem Taittirîya. — Die erste Erwähnung der Planeten in einem der Veda angeschlossenen Werke liegt — wenn wir von den sapta sûryâḥ des Taitt. Âraṇyaka absehen müssen, welche vom schol. eben ganz anders erklärt werden (vergl. dazu auch: sapta diço nânâsûryâḥ Ṛik 9, 114, 3, und amî ye sapta raçmayaḥ Ṛik 1, 105, 9) — in der Maitrâyaṇi-Up. vor, s. Acad. Vorles. pag. 94. diese Stud. 2, 396: candrarikshagrahasaṃvatsarâdayaḥ 6, 16 (Cowell pag. 124, ṛiksha sind die nakshatra). Diese aus sehr sekundären Bestandtheilen zusammengesetzte Upan. zeichnet sich ja überhaupt durch mehrere dgl. astronomische Angaben aus, unter denen vor Allem noch diejenigen hervorzuheben, die sie über die Sterngränzen der beiden Sonnengänge mittheilt. Es heifst nämlich daselbst 6, 4 (bei Cowell p. 119. 120): etasyâ 'gneyam ardham, ardhaṃ vâruṇam; maghâdyaṃ çravishṭhârdham âgneyaṃ krameṇo, 'tkrameṇa sârpâdyaṃ çravishṭhârdhântaṃ saumyam, tatraikaikam âtmano navâṅçakam: „dieses (aus 12 Monaten bestehenden Jahres) eine Hälfte (das uttarâyaṇam! schol.) gehört dem agni, die andere (das dakshiṇâyanam! schol.) dem varuṇa. Die dem agni gehörige Hälfte beginnt mit maghâ (8), reicht bis zur Hälfte von çravishṭhâ (21) und schreitet (niederwärts: ist resp. das dakshiṇâyanam, nicht das uttarâyanam, wie der schol. vorher angiebt), die dem soma (sic! eben hiefs es: dem varuṇa) gehörige Hälfte beginnt mit dem sârpam (7 açleshâ), endet mit der Hälfte von çravishṭhâ (21) und schreitet aufwärts (ist somit das uttarâyaṇam; der schol. findet selbst, dafs es eigentlich heifsen sollte: çravishṭhârdhâdyaṃ sârpântam „von halb 21 bis 7": der Textlaut bezwecke die Verschiedenheit der beiden Zeiten recht grell zum Bewufstsein zu bringen. Anquetil 1, 334—5 hat statt der naksh. die Zodiakalbilder, aber nicht die den genannten naksh. entsprechenden). Dabei besteht je ein Theil des Ganzen (d. i. jeder Monat des Jahres) aus 9 aṅça (Vierteln, d. i. aus $2\frac{1}{4}$ nakshatra, deren somit in summa 27)". Das in diesen Worten vorliegende astronomische Datum: uttarâyaṇam = naksh. 21 (halb) bis naksh. 7, und dakshiṇâyanam = naksh. 8 bis naksh. 21 (halb) ist dem Datum des Jyotisham: uttarâyaṇam = naksh. 21 bis naksh. 7 (halb), dakshiṇâyanam = naksh. 7 (halb) bis naksh. 20 gegenüber um ein halbes nakshatra ($6\frac{2}{3}$ Grad) verschoben, setzt resp. (vgl. Naksh. 2, 356 not. 2) das Frühlings-Aequinoktium auf den Anfang des zweiten Viertels von kṛittikâ (1), das Herbst-Aequinoktium auf den Anfang des letzten Viertels von viçâkhâ (14) an, und repräsentirt somit eine noch um 474 Jahr (71 Jahr pro Grad) ältere Lage der Coluren, ist indessen wohl keineswegs als Beweis für einheimische Beobachtung der Inder aus der betreffenden Zeit anzusehen! sondern nur eine aus der überlieferten kṛittikâ-Reihe gemachte Abstraktion; auffällig freilich, dafs sie nicht völlig mit dieser zusammentrifft. (Wenn der Anfang von kṛittikâ Frühlings-Aequinoktialzeichen ist, trifft die Winterwende nicht in die Mitte, sondern auf den Anfang des zweiten Viertels, aṅça, von çravishṭhâ 21.)

dafür bei ihnen höchst minutiöse Zeittheilungen vorfinden (s. Zeitsch. der D. M. G. 15, 133), die bis zu 3 Terzen, $\frac{1}{57600}$ muhûrta (48'), hinabreichen[1]), so können diese ihrerseits doch wahrlich eben auch nicht als für nüchterne Beobachtungsgabe beweiskräftig gelten, bekunden vielmehr im Gegentheil nur das Uebergreifen ihrer phantastischen Schematisirungssucht auch in dies Gebiet. Als Lehrer der Babylonier in der Kunde von den nakshatra sie anzusehen, wie Haug bei der Annahme des: common origin der verschiedenen naksh.-Systeme thun müſste[2]), haben sie somit denn doch in der That wenig Ansprüche, selbst wenn nicht in Bezug auf die naksh. selbst noch Data genug sich in den Brâhmaṇa vorfänden, die für die Unsicherheit und Ungeschicklichkeit der Inder in deren Benutzung hinlänglich Zeugniſs ablegen (s. Naksh. 2, 295—7), Mängel, die sich theils am Besten unter Annahme ihrer damals etwa noch frischen Aneignung aus der Fremde erklären, theils als peccata ab origine es auch leicht erklärlich machen würden, daſs die Kunde von den naksh. in Indien so verschiedene Verschlechterungs-Phasen durchgemacht hat, ehe sie auf dem Standpunkt ankam, der uns durch die neueren Nachrichten darüber (wie sie nach Colebrooke bei Biot zu Grunde liegen) repräsentirt wird. — Zur Beurtheilung der Zeit, welcher die nakshatra-Verehrung speciell angehört, ist der von mir bereits Naksh. 2, 230 ausführlich erörterte Umstand von hoher Bedeutung, daſs von ihnen entlehnte Namen unter den Zeitgenossen Buddha's zahlreich ver-

---

[1]) Die daselbst nach Mâdhava aus dem Taitt. V. citirten Stellen finden sich im T. Br. 3, 10, 1, 1—4. 9, 7—9.

[2]) Da er die Existenz eines dergl. bei den Babyloniern annimmt, das hebr. mazzaloth resp. als einen Import aus Babylon ansieht (p. 44 not.).

treten sind, womit denn eine volksthümliche Blüthe des nakshatra-Dienstes für Buddha's Zeit (resp. bis zu Pâṇini's Zeit hin, wo dasselbe stattfindet) eo ipso erhellt.

Haug's Rückdatirung der vedischen Periode nun, welche — auf Grund seiner Annahme der einheimischen Berechnung der Angaben des Jyotisham: early in the 12th century und der damaligen Existenz des gesammten Rituals, wie es in den Brâhmaṇa vorliegt, — bis auf 2400 B. C. zurückgeht, erweist sich nach dem Bisherigen als ein ganz willkürliches Luftgebilde. Der einzige wirklich annähernd feste Punkt, von welchem aus, als ältestem [1]), eine dergl. Rückdatirung mit irgend welchem Erfolge versucht werden kann (natürlich ohne dabei Jahrhunderte angeben zu können), bleibt vielmehr einstweilen immer noch das Auftreten Buddha's, dessen Zeit ihrerseits freilich auch noch um zwei Jahrhunderte schwankt (je nachdem man seinen nach 48jährigem Wirken erfolgten Tod auf 544 a. Chr., oder 400 Jahre vor Kanishka, also c. 360 a. Chr., ansetzt). Abgesehen nämlich von den inneren Voraussetzungen seiner Lehre und Thätigkeit wird uns durch die in den buddhistischen Schriften überlieferten Namen der Zeitgenossen Buddha's ein gewisser synchronistischer Anhalt, insofern dieselben (s. meine Acad. Vorl. pag. 249. 263), soweit sie sich bei den Brâhmaṇen wiederfinden, „sämmtlich der Literatur der vedischen Sûtra, nicht der der Brâhmaṇa angehören", wie denn auch der Name sûtra selbst (ibid. pag. 254), den die buddhistischen heiligen Schriften führen, auf eine dergl. Gleichzeitigkeit hinzudeuten scheint. Natürlich ist damit nicht gesagt, daſs

[1]) Abgesehen nämlich von den Nachrichten der Griechen und den Inschriften des Piyadasi.

alle Sûtra, insbesondere nicht etwa dafs alle die noch vorhandenen Sûtra, wirklich sò hoch hinaufzusetzen seien; es ist nur ein terminus a quo damit gegeben, über welchen Buddha nicht hinaufgesetzt werden kann. Faktisch sind denn ja mehrere Sûtra (die des Kâtyâyana, Lâṭyâyana) durch ihre feindselige Erwähnung des mâgadhadeçîya brahmabandhu sich direkt als nachbuddhistisch bekundend (die entsprechende Stelle der Pañcavinça Brâhmaṇa hat nichts von einem dgl. Hinweise) s. Acad. Vorl. p. 76. 251 (125. 134). Wenn wir hienach Buddha's „Auftreten als gleichzeitig mit den allerspätesten Ausläufen der vedischen Brâhmaṇa, resp. genauer bestimmt erst mit der Zeit der Âraṇyaka und älteren Sûtra ansetzen müssen" (s. dies. Stud. 3, 158. 159), so ergiebt sich daraus für die letzteren selbst das für Buddha chronologisch feststehende Datum des Anfangs des sechsten, oder resp. des vierten, Jahrhunderts a. Chr. als eigener terminus, über welchen ihre Abfassung nicht hinabgerückt werden kann, und von welchem aus man dann die älteren Literaturgruppen rückwärts hinauf datiren mag.

Wenn Haug übrigens (p. 43 not.) es als einen Umstand „overlooked as yet by all the writers on the subject" bezeichnet, dafs die zur Bezeichnung der nakshatra von den Indern, Arabern und Chinesen verwendeten Wörter sämmtlich dasselbe bedeuten: viz. a place where to pass the night, a station, so ist hiegegen zunächst in Bezug auf China und Arabien zu bemerken, dafs bereits der seit Ideler übliche Ausdruck: Mondstationen gerade speciell auf diesem, also nicht erst von Haug neu entdeckten Umstande basirt, s. Ideler Zeitr. der Chinesen, 1837, pag. 297): „die gemeinschaftliche Benennung seiner

es 28theiligen Mond-Zodiacus) Abtheilungen ist sieou.
er chinesische Charakter kann auch su gesprochen wer-
n und bedeutet dann eine Herberge für die Nacht,
s Verbum ausruhen. Von der letzteren Aussprache
usgehend, werde ich mich der Benennung Mondstatio-
en bedienen, da die in europäischen Büchern übliche:
Iondconstellationen für eine Reihe isolirter Sterne nicht
assend ist. Das arabische menâzil el-kamar, Mondher-
ergen, ist ganz analog gebildet" [1]). Das hebr. mazzaloth,
esp. habe ich selbst (Naksh. 1, 318) mit dem im Qorân
lie Mondstationen bezeichnenden, „derselben Wur-
:el entsprungenen, durchaus entsprechenden Worte man-
:il" zusammengestellt [2]). — Was aber sodann das indische
Wort nakshatra betrifft, so ist dessen etymologische Be-
deutung als „a place where to pass the night, a station",
trotz Haug's Machtspruch, eben noch keineswegs irgend
gesichert. Stehen ja doch sogar seine eigenen zwei Ety-
mologien in direktem Widerspruch mit einander, indem
er nämlich zuerst sagt: „according to all analogy we
can derive the word only from naksh", im Verlauf dann
aber die Herleitung aus nak und sattra als: „I think,
even preferable to the former" (derivation) bezeichnet.
Nun, wenn nakshatra „only" von √naksh kommen kann,
ist es ein Unding, die Herleitung ans nak-sattra als „even
preferable" zu bezeichnen! Dem gegenüber steht der Vor-
wurf, daſs das Wort im Petersb. Wörtb. „with the same
superficiality as the majority of the more difficult Vedic

---

[1]) vgl. Biot's Polemik hiegegen im Journal des Savants, 1859, p. 480 (Separ. p. 74 der Ausgabe in Quart, p. 113 der Oktavausgabe). Whitney Sûryasiddhânta pag. 208.

[2]) s. jetzt auch J. Am. Or. Soc. 8, 12 not.

words in that much-lauded work behandelt" sei, höchst eigenthümlich da. Indem ich die Animosität, welche in diesen Worten Haug's liegt, sich selbst richten lasse, bemerke ich nur, daſs das Material für die Sinnbestimmung dieses Wortes zufällig wesentlich aus meiner Feder geflossen ist, ich gewissermaaſsen somit ein Recht habe, mich ihrer anzunehmen. Ich verweise daher auf meine Abhandlung über die Naksh. 2, 267—274. 278, wo man dieselbe so ausführlich erörtert finden wird, daſs von „superficiality" dabei füglich nicht wohl die Rede sein kann. Von dem Grundsatze ausgehend, daſs die allgemeinen Bedeutungen der Wörter die älteren, die speciellen die sekundären sind, letztere resp. mit Sicherheit nur da angenommen werden können, wo bestimmte Beziehungen hinzutreten, welche die allgemeine Bedeutung ausschlieſsen, gebe ich dem Worte zunächst nicht die specielle Bedeutung Mondstation — resp. um mit Haug zu reden, Nachtquartier, welche letztere ja übrigens auch nach Haug selbst gar nicht nachzuweisen ist; er meint freilich: in this sense it is out of use, es frägt sich ja aber eben, ob sie überhaupt je: in use gewesen sei —, sondern auf Grund dessen, daſs die Stellen des Ṛik, wo das Wort vorkommt, ganz allgemeiner Art sind, keine specielle Beziehung auf die Mondstationen irgendwie erheischen (s. am a. O. pag. 268—9), ja dieselbe sogar theilweise direkt ausschlieſsen, zunächst die Bedeutung: Stern im Allgemeinen [1]), und nehme die

---

[1]) Indem ich mich dabei an Aufrecht's Erklärung aus nakta-tra anschlieſse, während das Petersb. Wörtb. gegen dieselbe, resp. gegen die Beziehung auf die Nacht, den Umstand geltend macht, daſs das Wort in den ältesten Texten vorzugsweise von der Sonne gebraucht werde, was auf die „Wächter der Nacht" nicht wohl passe. Nach meiner Ansicht wäre die Bedeutung: Stern erst sekundär auch auf die Sonne angewendet, so

rägnante Bedeutung: Mondstation eben mit Sicherheit rst da an, wo der Zusammenhang dies nöthig macht. — Iaug stützt seine umgekehrte Auffassung durch den Machtpruch, dafs die Mondstationen „were perfectly known to he Ṛishis": er giebt dafür aber keine Beweisstellen aus lem Ṛik an, sondern verweist nur auf „many passages in the Taitt. Brâhm. and the Atharvaveda", indem er zugleich — um den Einwurf, dafs dies ja doch für „the Ṛishis" nichts beweisen könne, abzuschneiden — hinzufügt: „that these books are throughout much later, than the songs of the Ṛigveda is just what I have strong reasons to doubt". Da sie nun aber denn doch auch hiernach later, wenn auch nicht much later, als diese: songs sind, so können sie doch wahrlich für deren Verfasser nichts bekunden! Ja, nach Haug's eigenen Angaben auf einer der nächstfolgenden Seiten (pag. 47): „we do not hesitate to assign the composition of the bulk of the Brâhmaṇas to the years 1400—1200 BC.: .... thus we obtain for the bulk of the Saṃhitâ the space from 1400 till 2000" sind sie sogar in der That wirklich auch: much later, er müfste denn das Taitt. Brâhm. von dem „bulk of the Brâhmaṇas" ausnehmen und als besonders alt hinstellen wollen? — Die Art und Weise übrigens, wie Haug von der √naksh aus zu der Bedeutung: „either the means by which one arrives or the place where one arrives, a station", gelangt, ist höchst eigenthümlich. Er vergleicht dazu die Wörter: patatra a wing literally a means for flying, vadhatra weapon, lit. a means for striking, yajatram the keeping of a sacrificial fire, lit. the means or

---

dafs an die etymologische Bedeutung des Wortes dabei gar nicht mehr gedacht ward.

place for sacrificing, amatra a drinking vessel, lit. a place to which a thing goes which holds it, und stellt resp. hiebei: the means ... or the place ... als völlig gleichberechtigt neben einander. Von allen jenen von ihm aus Uṇâdi 3, 105 entlehnten Wörtern ist indefs keines, in welchem diese beiden Bedeutungen vereinigt wären. patatra bedeutet eben nur den Fittig, vadhatra nur die Waffe, und wenn amatra „enthaltend" in die Bedeutung: Gefäfs, Becher übergeht, so ist auch dabei wohl nicht an den :place to which a thing goes, sondern nur etwa an ein Mittel etwas zu halten zu denken; yajatra endlich ist mir im Veda als Neutrum, resp. in der von Haug angegebenen Bedeutung: place for sacrificing völlig unbekannt: ich kenne es darin nur als masc., resp. als Adjectiv. Gerade dies Wort vermöchte uns übrigens in der That als Analogon für die Bildung von nakshatra, wenn man dasselbe aus √ naksh herleiten will, zu dienen, und zwar auch sogar zu der von Haug gesuchten Bedeutung dafür: a station zu führen. Ist nämlich yajatra mit Benfey im Sâma-Glossar als Instrumentum, resp. Veranlassung des Opfers, = zu verehrend, aufzufassen, so könnte nach Analogie dessen denn auch nakshatra etwa als: zu erreichend aufgefafst werden, ein Sinn, der dann zu der Bedeutung: Herberge sich wohl allmälig hätte entwickeln können. Gegenüber indessen dem faktischen Gebrauche des Wortes im Ṛik, halte ich diese Möglichkeit für völlig illusorisch, und verweise hiebei beiläufig auch noch auf den Umstand, dafs in den beiden älteren Texten, Taitt. Brâhm. und Yâska, die das Wort wirklich auf √ naksh zurückführen, nicht die leiseste Andeutung einer dgl. Bedeutung desselben sich findet, s. Naksh. 2, 268.

Von pag. 53 ab beschäftigt sich Haug speciell mit dem Aitareya Brâhmaṇa. Hier wäre zunächst eine specielle Gruppirung der mannichfachen Data kulturhistorischen, geographischen und wirklich geschichtlichen Inhalts, die sich darin in reicher Zahl verstreut finden, sehr am Platze gewesen, weil nur so sich mit der Zeit durch Vergleichung mit den analogen Daten anderer Texte gewisse Synchronismen herausstellen werden.

Wenn ferner Haug, wo er (p. 68. 69) von der Uniformität des ganzen Werkes handelt, resp. diejenigen einzelnen Punkte bespricht, welche zu derselben nicht im Einklange stehen [1]), zu dem Resultate gelangt: „the bulk of the work appears to have proceeded from one author: some additions were made afterwards", so meine ich, daſs er hier wohl noch etwas schärfer hätte scheiden können. Zunächst vermisse ich einen Hinweis darauf, daſs der Inhalt der adhyâya 25 (5, 26—34 vom agnihotram und vom brahmatvam) und 32 (7, 2—12 von verschiedenen prâyaçcitta für den agnihotrin und den âhitâgni) mit dem der vorhergehenden adhyâya, die sich speciell nur auf das soma-Opfer beziehen, in keinem direkten Zusammenhange steht. Der Inhalt von adhyâya 31 sodann (7, 1, der einzige Fall, wo ein adhyâya blos aus einer kaṇḍ. besteht), die Vertheilung nämlich der einzelnen Körpertheile des Opferthieres an die

[1]) Die „several repetitions in the 8th book" sind hierbei mit Unrecht aufgeführt: kaṇḍ. 18. 19 sind keineswegs mit 18. 14 geradezu identisch, sondern enthalten, ebenso wie 17 im Verhältniſs zu 12, eine nothwendige Anwendung der Vergangenheit auf die Gegenwart, die freilich kürzer hätte ausfallen können, die aber entfernt nicht auf gleiche Stufe mit den andern wirklichen Wiederholungen (z. B. 5, 27 in 7, 3) und unnöthigen Zuthaten zu stellen ist.

Priester, steht zwar zu adhy. 6. 7 in Beziehung, ist aber offenbar nur als ein sekundärer Nachtrag dazu zu erkennen. Die adhyâya 26—28 (6, 1—16) und 29. 30 (6, 17—36) ferner handeln von den Obliegenheiten der drei hotrakâs (minor Hotar priests) bei den sattra und den ahîna, und bemerkt Haug selbst von diesem 6ten Buche (pag. 65): „the whole book has the appearance of a supplement to the fourth and fifth". Endlich die letzten 8 adhyâya 33—40 (7, 13 — 8, 28) beschäftigen sich nur mit dem gegenseitigen Verhältnifs der beiden oberen Kasten, resp. der Unterordnung des Kriegerstandes unter den Priesterstand, haben somit einen dem gewöhnlichen Inhalt der Brâhmaṇa fernliegenden, mehr sekularen Charakter und verfolgen einen wesentlich praktischen Zweck. — Es kann hienach, wie ich meine, keinem Zweifel unterliegen, dafs das Werk ursprünglich mit dem 24sten adhyâya abschlofs, und die eben genannten 16 adhyâya als erst sekundär hinzugetreten zu erachten sind, d. h. wenn auch erst sekundär, so doch allerdings immer noch vor Pâṇini's Zeit, im Fall nämlich dessen Regel 5, 1, 62 wirklich — meiner Vermuthung nach, mit der auch Haug (pag. 54) übereinstimmt — auf das Aitar. Brâhm. sich bezieht.

Diese Regel gäbe uns dann ferner auch einen, allerdings schon in der Natur der Sache liegenden, Umstand an die Hand, das Faktum nämlich, dafs die Eintheilung des Werkes in (40) adhyâya älter ist, als die in acht Bücher, pañcikâs zu je 5 adhyâya. Gehen wir auf diese von Haug bei dieser Gelegenheit hier nicht scharf genug betonte ursprüngliche Eintheilung zurück, wie dieselbe z. B. dem von ihm vol. II. pag. 3—5 gegebenen Inhaltsverzeichnifs direkt zu Grunde liegt, so gewährt die ganze Stoff-

vertheilung des Werkes ein weit anschaulicheres, klareres Bild, als dies hier der Fall ist. Wir sehen, daſs adhyâya für adhyâya (mit einzelnen Ausnahmen allerdings) ein abgeschlossenes Stück enthält, während bei der Eintheilung in pañcikâs die Eintheilung des Stoffes weit weniger klar hervortritt. Und zwar ergiebt sich uns auf den ersten Blick, daſs mit den ersten 24 adhyâya das soma-Opfer in seinen allgemeinen Grundzügen bereits ganz erledigt ist. Nach specieller Darstellung nämlich der zur Feier eines soma-Opfers nöthigen Vorbereitungsstufen (adhy. 1—7 halb) wird der einfache agnishṭoma-Tag in seinen drei savana ausführlich geschildert (bis adhy. 13). Daran haben sich allgemeine Bemerkungen darüber [1]), wie über die characteristischen Züge, welche bei den anderen drei Grundformen (saṃsthâ) eines soma-Opfers, den drei Modificationen des agnishṭoma [2]) (ukthya, shoḍaçin, atirâtra) zur Geltung kommen, angeknüpft (bis adhy. 17 halb). Und hieran ist dann (bis adhy. 24) die Darstellung der Differenzen und Zusätze bei feierlicheren Opfern, welche aus mehr als einem Somapressungstage bestehen [3]), angereiht. Dieselben heiſsen ahîna, wenn bis zu 12 dgl. Tagen, sattra, wenn mehr als 12 Tage dauernd. Jeder dieser sutyâ-Tage kann nach einer der genannten vier Grundformen gefeiert werden. Dabei werden aber einige Tage besonders hervorgehoben: zunächst (Rest von adhy. 17) das caturviṅçam ahas, der

[1]) vgl. hierüber das oben pag. 275 Bemerkte.

[2]) Der agnishṭoma gilt als der ekâha, die eintägige Somapressung, κατ' ἐξοχην: daher z. B. aikâhikam von Vinâyaka zu Çâñkh. Br. 24, 2 durch ekâhasya prakṛiter agnishṭomasva erklärt wird, oder ekâhât durch prâkṛitâd agnishṭomât schol. zu Çâñkh. 11, 7, 9.

[3]) Die zur Feier eines soma-Opfers vorbereitenden, in der Regel vier (s. Haug pag. 59) Tage kommen hierbei nicht in Rechnung; nur die sutyâ-Tage gelten.

Eingangstag, und das mahâvratam, der Schlufstag eines sattra. Sodann (in adhy. 18) Gruppirungen zu je sechs Tagen (der abhiplava und der pṛishṭhya shalaha), die in dieser festen Zusammengehörigkeit als konstante Theile gröfserer Opfer dienen; so wie der vishuvant, Mitteltag eines sattra Endlich aber wird in adhy. 19—24 speciell die sogenannte Zwölftagsfeier, dvâdaçâha, welche einen solennen Kern von zehn Tagen, Namens daçarâtra (bestehend aus einem pṛishṭhya shalaha, drei chandoma-Tagen und einem avivâkyam genannten zehnten Tage), einschliefst, ausführlich erörtert. Hiermit ist dann Alles das, was der hotar beim soma-Opfer zu thun hat, vollständig abgethan, und somit der Zweck des Werkes, welches als Ṛig-brâhmâna die Obliegenheiten der übrigen Priester ganz bei Seite zu lassen berechtigt ist, völlig erreicht.

Für die Hinzufügung nun der folgenden 16 Bücher lassen sich etwa folgende Gründe angeben. Zunächst ist es nur als eine gewissermaafsen nothwendige Ergänzung zu betrachten, wenn in adhy. 26—30 die Bestimmungen hinzutreten, welche für die Genossen und Gehülfen des hotar, insbesondere bei den mehrtägigen soma-Feiern, zur Anwendung kommen. Es tritt hierbei übrigens ein höchst eigenthümlicher Umstand ein, den Haug ganz mit Stillschweigen übergeht, sogar auch auf p. 58, wo er von der Eintheilung der: hotṛi-priests in drei Gruppen: 1) hotar, 2) hotrâs, 3) hotrâçansinas (vergl. 6, 21) redet. Nach der schematischen Eintheilung nämlich der 16 soma-Priester in zwei Gruppen, vier Hauptpriester und deren je drei, in Summa zwölf, Gehülfen (vergl. Kâty. 7, 1, 6. Âçval. 4, 1), kommen dem hotar eben nur drei dgl. Gehülfen (purusha) zu, der maitrâvaruṇa, achâvâka nnd grâvastut. In der That

aber stehen ihm hier aufser diesen noch vier andere Gehülfen zur Seite, die drei Genossen nämlich des brahman, der brâhmaṇachaṅsin, der agnîdh und der potar, und einer der Gehülfen des adhvaryu, der neshṭar. Und zwar bilden diese vier in Gemeinschaft mit ihm selbst, dem maitrâvaruṇa und achâvâka speciell die Gruppe der sieben hotar [1]), während der grâvastut dabei ganz ausfällt, seine Stelle als einer der drei nächsten Gehülfen des hotar resp. durch den brâhmaṇâchaṅsin ausgefüllt wird. Es ist hieraus klar ersichtlich, dafs die in den Sûtra vorliegende Vertheilung der 16 ṛitvij erst eine sekundäre ist; der grâvastut wurde dabei dem hotar zugetheilt, weil er nicht anders unterzubringen war, und verdrängte somit den brâhmaṇâchaṅsin von der ihm von Rechtswegen gebührenden Stelle neben dem maitrâvaruṇa und achâvâka, seinen Special-Collegen, in Gemeinschaft mit welchen (und zwar an zweiter Stelle) er hier in adhy. 27 ff. durchweg, und zwar bei allen drei savana, erscheint. Die Regeln für den grâvastut dagegen, der nur bei dem mâdhyandinaṃ savanam auftritt, werden in aller Kürze nur im Eingang des 26 adhy. angegeben, und im Anschlufs daran dann auch noch die Regeln über die subrahmaṇyâ [2]), einen der Genossen des udgâtar aufgeführt, der eben-

---

[1]) Die Siebenzahl der hotar ist schon eine alte, durch den Ṛik selbst wiederholt beglaubigte: indessen ist dabei das Wort wohl in einer allgemeineren Bedeutung als „Priester" überhaupt aufzufassen, nicht in der prägnanten Bedeutung, die dem Worte hier zukömmt: vergl. die analogen Angaben über sieben dhâtar oder sieben ṛitvij.

[2]) einen Priester, dessen femininer Name die Vermuthung nahe legt, dafs sein Amt ursprünglich eben auch wirklich durch ein Weib versehen worden ist, ähnlich wie wir z. B. aus Çatap. 1, 1, 4, 13 wissen, dafs vormals (purâ) nur die Gattinn des Opfernden als havishkṛit hervortrat, während jetzt noch immer jeder Beliebige (ṛitvij fügt der schol. hinzu) dies Amt versehe. — Es werden indefs ja auch die drei Genossen des hotar (maitr., brâhm., ach.) mit dem femininen Namen hotrâ bezeichnet, der in diesem Falle offenbar nur Uebertragung des Amtstitels auf den Beamten ist.

falls nur bei einer bestimmten Gelegenheit eine Recitation zu vollziehen hat. — Um nun alles hieher Gehörige bei einander zu haben, hat man dann später auch noch, am Ende von adhy. 25, die Regeln über die Obliegenheiten des brahman selbst eingefügt, dessen drei Gehülfen ja eben zu den sieben hotar gehören: er selbst durfte somit hier denn doch nicht ganz übergangen werden. — Die Hinzufügung sodann der das agnihotram betreffenden Abschnitte (Anfang von adhy. 25 und adhy. 32) läſst sich etwa damit motiviren, daſs dieses tägliche, früh und Abend darzubringende Opfer auch an soma-Opfertagen nicht ausgesetzt werden durfte, daher Angaben darüber in einem soma-Ritualbuche wenigstens nicht ganz out of place sind. — In adhy. 31 ist eine nachträgliche Bestimmung zu dem Thieropfer enthalten, welches integrirender Theil jedes soma-Opfers ist. — Die adhy. 33—40 endlich hängen mit dem soma-Ritual etwa insofern speciell zusammen, als sie von dem Substitut für den soma-Saft handeln, welches bei Opfern, die von Gliedern des Kriegerstandes gebracht werden, von diesen anstatt des soma zu genieſsen ist: im Uebrigen aber ist der Inhalt dieser kshatriya-Bücher in der That nur lose zu dem sonstigen Charakter eines Brâhmaṇa-Werkes stimmend. Auch ist auffällig, daſs die darin geschilderten Ceremonieen von den sonstigen Regeln über die Königsweihe, das râjasûyam, resp. den abhishecanîya, erheblich abweichen, und, soweit mir bekannt, in keinem andern Ritual-Werke erwähnt werden [1]: nur die Legende von Çunaḥçepa wird auch anderweitig als Theil des râja-

[1]) s. Goldstücker Dict. unter abhisheka und abhishecanîya, welches letztere Opfer G. wohl mit Recht für die Grundlage der verschiedenen Formen des ersteren erklärt.

sûya erwähnt, kehrt resp. im Çâñkh. sûtra 15, 17—27 fast ganz identisch wieder (wobei zu bemerken, daſs Çâñkh. 14—15 im schol. als dem mahâkaushîtakam entlehnt bezeichnet wird), und ein Theil der Schluſsregeln des Textes (7, 18) hat auch in das çrautasûtra des Âçvalâyana (9, 3) direkte Aufnahme gefunden, ohne dabei indeſs irgendwie als Citat markirt zu sein.

Es fehlt übrigens vielleicht auch nicht ganz an äuſseren Momenten für die Annahme eines erst sekundären Ursprungs dieser letzten 16 adhyâya, insofern sich dafür etwa noch folgende Umstände geltend machen lieſsen. Zunächst das Faktum, daſs einige Stücke derselben anderswo (7, 11 im Çâñkh. Br. 3, 1 und 7, 13—18 im Çâñkh. çr. s., s. eben: zu 5, 32. 33, s. Çâñkh. Brâhm. 6, 10. 11) identisch wiederkehren [1]), resp. hier in verderbterer Gestalt erscheinen. Sodann der Umstand, daſs in diesen Abschnitten überhaupt mehr verderbte Formen und Stellen sich finden (s. oben pag. 267. 268), als in den ersten 24 adhyâya. Endlich eine Bemerkung, die jedenfalls wenigstens Beachtung verdient. Während nämlich in den ersten 24 adhyâya abweichende Ansichten (der eke etc.) stets durch: tat tan nâdṛityam [2]) 1, 5. 11. 2, 3 zweimal. 22. 23 zweimal. 26. 3, 18. 37. 4, 7. 9 zweimal. 22, und nur einmal (3, 32) durch: tat tathâ na kuryât zurückgewiesen werden, geschieht dies in adhyâya 25—40 nie durch erstere, nur durch letztere Formel: 6, 9. 21. 7, 26, oder durch: tad u punaḥ paricakshate 8, 7, während doch die

---

[1]) vgl. auch 5, 26 und Kâty. 25, 2, 3.

[2]) √ dar + â im Passiv oder Âtm. um etwas zerspalten werden, sich worum abmühen, aufreiben, sorgen, es beachten. Vergl. dârâs, Sorgen, ein wenig galanter Name für die Ehegattinn, und dâraka, Kind, auch eig. Sorge machend. Ganz ähnlich sind die Bedeutungen von kheda und dayâ, dayita entwickelt, vgl. auch hṛidayavilekha.

√ dar + â im Uebrigen mehrfach verwendet ist, s. 6, 17. 24. Sonstige sprachliche Differenzen sind mir indefs nicht zur Hand, ausgenommen etwa der Umstand, dafs die Redensart: tat tad itî° nur den letzten sieben adhyâya angehört. Auch ist mir aufgefallen, dafs wir in 7, 2 havishshu, 7, 5 nishshicya, 8, 23 (fünfmal) Daushshant° lesen. In C. hat auch 8, 19 [1]) fünfmal devâsh shaḍbhiḥ (und 7, 15 niççâna). In den früheren Büchern dagegen lesen wir: duḥshama 2, 29 (A. freilich hat dushyamam, das wohl auf dushshamam zurückgeht), catuḥsaṃdhir 1, 25, catuḥshashṭim 3, 48.

Ueberblickt man nun nach Obigem den Inhalt des Ait. Brâhm., auch in der Gesammtheit seiner 40 adhyâya, so finden wir, dafs demselben in dem dazu gehörigen çrautasûtra des Âçvalâyana nur etwa die Abschnitte 1, 12 — 2, 5. 3, 1 — 8, 13 entsprechen. Von allen den zahlreichen Specialitäten über die drei Arten von soma-Opfern, die ekâha, ahîna und sattra, welche in Âçv. 9 — 12 enthalten sind, findet sich hier im Ait. Brâhm. nicht das Geringste vor. Haug's frühere Bemerkung somit (pag. 7), dafs die Sûtra, gegenüber den Brâhmaṇa, zu denen sie gehören, :generally contain nothing novel, no innovation in the sacrificial art, pafst hier in keiner Weise; es findet hier vielmehr in der That eine sehr: material difference (p. 11) statt, indem das Brâhm. eben nur die allgemeinen Regeln giebt, die Anwendung und Specialisirung derselben ausschliefslich im Sûtram sich findet, so dafs wir demnach hier völlig berechtigt sind: to regard the latter as developing and systematizing the ideas contained in the former, wie sich denn das gleiche Verhältnifs ja auch sonst durchweg er-

---

[1]) in 8, 41 dagegen wie AB. alle fünf Male devâḥ shaḍbhiḥ.

giebt, wo wir die Brâhmaṇa und Sûtra einer Schule mit einander vergleichen können.

Zu pag. 56 bemerke ich noch, dafs Haug irrig übersetzt: Vishṇu, Mitra etc. und die Note dazu: the priests represent the Gods auf einem völligen Mifsverständnifs beruht. Er hätte übersetzen sollen: „Vishṇumitra etc.", und in der Note war zu bemerken, dafs dies ein nâksh. nâma sei, s. Naksh. 2, 319 (devadatta-yajnadatta-vishṇumitrâḥ) und vgl. Saṃskâra-Kaustubha 98 b. — Aus der Existenz des etymologisch verwandten Paradhâta im Avesta auf die Existenz der Einrichtung der Hauspriester, purohita, während der ârischen Periode einen Schlufs zu ziehen, beide Wörter resp. in der prägnanten indischen Bedeutung mit einander zu identificiren (p. 67), ist kühn genug, in Ermangelung anderer Anknüpfungspunkte indessen schwerlich gerathen. — Die (28silbige) Ushṇih wird auf pag. 76 irrig als „a variety" der (44silbigen) trishṭubh bezeichnet.

Im Uebrigen enthält auch dieser Theil der Introduction viele dankenswerthe Angaben über das soma-Ritual, obschon dieselben leider entfernt nicht ausreichen, ein irgend anschauliches Gesammtbild desselben zu gewähren. In Bezug hierauf gerade ist indessen noch mit besonderem Danke der dem Text beigegebene: „plan of the sacrificial compound at the time of the agnishṭoma soma sacrifice" zu erwähnen, der zwar natürlich nicht für alle Opferverhältnisse ausreichen kann, für die angegebene Feier aber anschaulich und klar, resp. so weit ich es gegenwärtig zu beurtheilen vermag, auch völlig richtig zur Vorstellung bringt, was ohne ein dgl. Hülfsmittel, wie ich aus eigener Erfahrung weifs, nur höchst verschwommen dem geistigen Auge sich gestalten will.

Trotz aller der im Bisherigen gerügten Defekte und Irrthümer bleiben wir ja Haug überhaupt für seine mühevolle, schwierige Arbeit zu lebhaftem Dank verpflichtet, können indessen allerdings nicht umhin, hier noch schliefslich den Wunsch auszusprechen, dafs sein polemischer Ton gegen seine Mitarbeiter und Brüder in brahman fortab etwas mildere Formen annehmen möge, nachdem er aus dem ihm hier Vorgeführten zur Genüge ersehen haben wird, dafs auch er irren kann. Wir sind Alle nur Lernende, also Irrende. Keiner ist berufen, sich den Anderen gegenüber hochmüthig als Lehrmeister aufzuwerfen. Die Wissenschaft kennt keine Machtgebote, und läfst sich durch lärmendes Poltern in ihrem ruhigen, gemessenen Wege nicht beirren. A. W.

Berlin, den 21. März 1865.

Vermuthung

zu Çikshâ Y. v. 6, R. v. 26 (oben 4, 349).

„Die Nasalirung in Vedastellen, wie: khe arâ॰ iva khedayâ (Ṛ. 8, 66. 8) ist ebenso auszusprechen, wie der nasalische Schlufs der Grufsformel der Weiber aus Surâshṭra, nämlich nach Y. des Wortes: arâ॰, nach R. des Wortes: takra॰॰". — Beide Lesarten sind gleich sinnlos. Ich möchte vorschlagen, zu der Lesart von Y. aus dem Citat im zweiten Hemistich : khe heraufzuholen, und: kherâ॰ ity abhibhâshate zu lesen. Der Verfasser hätte unter den zahlreichen vedischen Belegstellen für den rañga gerade diese Stelle: khe arâ॰ iva khedayâ gewählt, um ein dem Grufse der Surâshṭra-Frauen: kherâ॰ möglichst gleichklingendes Beispiel beizubringen. Im Verlaufe der Zeit wäre dann dies den Abschreibern unverständliche Wort zu arâ॰, resp. takra॰ verstümmelt worden. In kherâ॰ aber wäre eine von indischem Ohre aufgefafste Form des griechischen Grufswortes χαίρειν zu erkennen; etwa geradezu der Infinitiv selbst, oder die Imperativ-Form χαῖρε, oder eine sonstige Bildung? — Auf griechische Beziehungen, als bei der ganzen Angabe mitbetheiligt, habe ich schon bei meiner ersten Besprechung der Stelle (oben 4, 269. 270) zu schliefsen gewagt. A. W.

Medicinisches aus dem Atharva-Veda,

mit besonderem Bezug auf den Takman.

Eine der ersten Krankheitsformen, welche aus dem Atharva-Veda bekannt wurden, war der Takman. Schon Roth in seinem Werke „Zur Lit. u. Gesch. des Weda, 1846" übersetzte einige Stellen aus Ath. 5, 22, und versuchte bei dieser Gelegenheit die erste Vermuthung über die Natur dieser Krankheit. Er schlofs auf folgende Weise: im Atharva-Veda wird gegen den Takman das Kraut Kushṭha angerufen, das am Himâlaya wächst und wiederholt takmánâçana (Vernichter des Takman) genannt wird. In der späteren Medicin bedeutet Kushṭha nicht blofs das Kraut (costus speciosus), sondern auch den Aussatz. Da nun die Pflanze wohl den Namen hat von ihrer Kraft, jene Krankheit zu heilen (Aussatzkraut), so wird ohne Zweifel auch takman eine ähnliche Hautkrankheit bedeuten. Diese Ansicht suchte Adolphe Pictet in seiner Abhandlung über „die alten Krankheitsnamen der Indogermanen" (Kuhn's Zeitschr. 5, 337) durch etymologische Gründe weiter zu stützen. Er hielt die Hautkrankheit, welche nach Roth unter dem Takman zu verstehen ist, für die Krätze und verglich den indischen Namen mit dem persischen tâkhtah (Hautausschlag) und mit dem irischen tachas, tochas, was Krätze bedeutet. Zu einem ganz anderen Resultate kam Weber in seiner Uebersetzung des

1. Buches des Atharva-Veda (diese Stud. 4, 419). Er sieht in dem Takman das Fieber und stützt seine Ansicht vorzugsweise auf den Spruch gegen den Takman im 1. Buche des Atharva-Veda, in welchem allerdings ganz unzweideutige Symptome dieser Krankheit enthalten sind. Nichtsdestoweniger beharrte Roth im Petersburger Wörterbuche auf seiner früheren Meinung und modificirte dieselbe höchstens in so weit, dafs er nun den Takman nicht mehr als blofse Hautkrankheit, ähnlich dem Aussatze, sondern als „eine bestimmte Krankheit oder vielmehr eine ganze Klasse hitziger Krankheiten, welche von Hautausschlägen begleitet sind", definirte. Muir endlich (Orig. Sanskrit Texts 4, 280) übersetzt takman mit consumption (Auszehrung) und zwar an zwei Stellen: yásya takmā̆ kā̆sikâ hetír ékam áçveva vṛ́ishaṇaḥ kránda éti, whose consumption, whose cough, whose bolt assails some like the neighing of a stallion, Ath. 11, 2, 22 und: mā̆ no rudra takmánâ mā̆ vishéṇa mā̆ naḥ sáṃ srâ divyénâgnínâ, do not asseil us Rudra, with consumption, with poison or with celestial fire, Athar. 11, 2, 26.

Man sieht, der Takman hat bereits eine kleine Literatur aufzuweisen. Die Meinungen gehen weit auseinander. Erst ist der Takman eine Hautkrankheit, ähnlich dem Aussatze, dann Fieber, hitzige Krankheit und endlich sogar Auszehrung. Das Merkwürdigste bei der Sache ist, dafs alle diese Meinungen berechtigt sind, je nachdem man die eine oder die andere Notiz über den Takman mehr berücksichtigt. Es dürfte daher an der Zeit sein, einmal alle Stellen, in welchen der Takman erwähnt wird, zu prüfen und zu vergleichen, um so zu einer sicheren Diagnose dieser Krankheit zu gelangen.

Wenn wir übrigens vom Takman als von einer Krankheit schlechthin sprechen, so ist das nicht immer genau im Sinne des Atharva-Veda. Nur an einigen Stellen ist der Takman bereits eine bloſse Krankheit, welche von Zauberern oder von den Göttern über die Menschen gesandt wird; an anderen Stellen hat der Takman noch durchaus persönliche Natur und gehört zu jenen Plagegeistern (amîvâ, graha) und Dämonen (rakshas), welche den Menschen überfallen und in ihm die krankhaften Erscheinungen hervorrufen. Ath. 1, 25, 2. 8 wird derselbe sogar deva genannt.

Die Krankheit selbst muſs im indischen Alterthume sehr gefürchtet sein. „bhîmā̆s te takman hetáyas, furchtbar sind Deine Waffen“, heiſst es Ath. 5, 22, 30, „tā̆bhiḥ sma pári vṛiṅgdhi naḥ, mit diesen verschone uns“. Und ebenso: yásya bhîmáḥ pratîkâçáḥ in Atharv. 9, 8, 6. Fünf Sprüche des Atharva-Veda sind ausschlieſslich gegen sie gerichtet (1, 25. 5, 22. 6, 20. 7, 116. 19, 39.) und auch sonst wird sie nicht selten erwähnt (4, 9, 8. 5, 4, 1. 9. 5, 30, 16. 9, 8, 1. 11, 2, 22. 26. 11, 34, 10.) und zwar in Gesellschaft von schweren tödtlichen Krankheiten (yakshma, Ath. 5, 30, 16) oder in Verbindung mit Rudra's furchtbarem Geschosse (11, 2, 22. 26). In einem schönen Spruche des 5. Buches (5, 30), wo der Takman als Complication des yakshma erscheint, wird sichtlich ein tödtlicher Ausgang befürchtet; der Spruch scheint sogar nur für die äuſserste Todesgefahr berechnet zu sein. Aber auch, wo er allein auftritt, wie Ath. 5, 22, erscheint der Takman immerhin als eine höchst gefährliche Krankheit, die einen letalen Ausgang zur Folge haben kann.

Und in der That, wenn wir die Reihe der Symptome

überblicken, so begreifen wir bald, dafs wir es hier mit einer schweren Erkrankung zu thun haben. Das Symptom, das uns in den Schilderungen des Takman am auffälligsten entgegentritt, ist die Temperatur-Steigerung des Körpers (calor praeter naturam). Am deutlichsten wird die Glut des Takman Ath. 5, 22, 2 geschildert, wo es heifst: ayáṃ yo víçvân háritân kṛiṇóshy ucchocáyann agnír ivâ 'bhidunván | ádhâ hí takmann arasó hí bhûyâ ádhâ nyàññ adharā̃ñ vâ párehi: „der du alle gelb machst, brennend wie Feuer, durch Brand Schmerzen verursachend | kraftlos seist du nun, o Takman, ab- und niederwärts geh' wieder hinweg". Ebenso wird Ath. 1, 25, 2. 3 die glühende Natur des Takman hervorgehoben; er wird arcis: Feuer, çocis: Glut genannt und folgendermaafsen angerufen: yádi çokó vâbhiçokó yádi vâ rā̃jño váruṇasyā̃'si putráḥ | hrū̃ḍur nā̃mâ'si haritasya deva sá naḥ saṃvidvā̃n pári vṛiñgdhi takman: Magst Schmerz du sein oder Glut, oder ein Sohn Varuṇa's des Königs, | Hrûḍu mit Namen heifsest du, Gott des Gelben, verschone uns gnädiglich, o Takman. In einem dritten Spruche endlich, Ath. 6, 20 wird der Takman wieder mit glühenden Waffen dargestellt. Der Spruch lautet: 1. agnér ivâ'sya dáhata eti çushmíṇa utéva mattó vilápann ápâyati | anyám asmád ichatu káṃ cid avratás tápurvadhâya námo astu takmáne. 2. námo rudrā̃ya námo astu takmáne námo rā̃jñe váruṇâya tvíshîmate | námo divé námaḥ pṛíthivyai náma óshadhîbhyaḥ. 3. ayáṃ yó abhiçocayishṇúr víçvâ rûpā̃ṇi háritâ kṛiṇóshi | tásmai te 'ruṇā̃ya babhráve námaḥ kṛiṇomi ványâya takmáne: Wie eines brennenden, starken Feuers kommt sein (Zug ?), und ab gehe er, wie berauscht, klagend. | Irgendwen andern als uns suche er heim, der Ruchlose. Der glühende Waffen hat, dem

Takman sei Verneigung. 2. Verneigung dem Rudra, Verneigung sei dem Takman, Vern. dem Könige Varuna, dem ungestümen. Vern. dem Himmel, Vern. der Erde, Vern. den Heilkräutern. 3. Der du glühend bist, alle Gestalten gelb machst | dir, dem rothbraunen, fahlen, mach ich Verneigung, dem wilden (wassergebornen?) Takman." — In dieser Gluth hat man von jeher das eigentliche Wesen des Fiebers gefunden. Sie entsteht durch die Steigerung des Stoffverbrauches, wenn sich eine krankhafte Störung auf die regulatorischen Centren des Stoffverbrauches verbreitet und die regelmäfsige Moderation des Stoffwechsels aufgehoben wird (Virchow). Schon die Aerzte des Alterthums, wie Galen, und, was für uns noch wichtiger ist, Suçruta haben in der Hitze ein sicheres Kriterium des Fiebers gefunden. Wenn nun der Atharva-Veda gerade dieses Symptom des Takman so vorzugsweise betont, so leidet es wohl keinen Zweifel, dafs wir unter dem Takman des Atharva-Veda nichts anderes als Fieber zu verstehen haben.

In sehr vielen Fällen empfindet der Kranke das Fieber als einen Wechsel von Frost und Hitze. Auch dieses Symptom ist bei dem Takman des Atharva-Veda vorhanden. Auf die Schüttelfröste, welche so häufig die Reihe der Fiebererscheinungen einleiten, deutet schon das Zeitwort dhû, schütteln, durchschütteln hin, welches von den Anfällen des Takman gebraucht wird und zwar Atharv. 5, 22, 7, wo es heifst: tákman mûjavato gacha bálhikân vâ parastarăm | çûdrăm icha prapharvyàṃ tăṃ takman vîva dhûnuhi. „O Takman, zu den Mûjavant gehe oder weiter weg zu den Balhika, | das Çûdrâ-Weib falle an, das strotzende, dieses schüttle etwas, o Takman". Ebenso cha-

rakteristisch ist das Causativum von vep, zittern, welches zweimal mit dem Takman verbunden wird (Ath. 5, 22, 10 und 9, 8, 6). Es wird der Takman aber auch ausdrücklich kalt (çîtá) genannt, was nur auf den Fieberfrost Bezug haben kann, wie wir noch heutzutage vom kalten Fieber, vom „Frierer" sprechen. So heifst es Atharv. 1, 25, 4: námaḥ çîtā́ya takmáne námo rûrā́ya çocíshe kriṇomi | yó anyedyúr ubhayadyúr abhyéti tritîyakâya námo astu takmáne: Verneigung dem kalten Takman, Verneigung mach ich der heifsen Glut, | der andern Tages sich einstellt, in zwei aufeinander folgenden Tagen, der jeden dritten Tag wiederkehrt, dem Takman sei Verneigung. Ebenso in einem Spruche des 7. Buches (Atharv. 7, 116), worin zwar der Takman nicht ausdrücklich genannt wird, der aber seinem ganzen Inhalte nach sich nur auf den Takman beziehen läfst. Der Spruch lautet: 1. námo rûrā́ya cyávanâya códanâya dhrishṇáve | námaḥ çîtā́ya pûrvakâmakritvane. 2. yó anyedyúr ubhayadyúr abhyétîmáṃ maṇḍûkam abhyétv avratáḥ. 1. „Verneigung dem heifsen, dem erschütternden, aufregenden, gewaltsamen, | Verneigung dem kalten, der nach altem Triebe thätig ist [1]). 2. Der andern Tages, in zwei aufeinander folgenden Tagen sich einstellt, auf diesen Frosch gehe er über, der Ruchlose". Endlich in Atharv. 5, 22, 13, wo es heifst: tritîyakaṃ vitritîyáṃ sadaṃdím úta çâradám | takmā́naṃ çîtáṃ rûráṃ graishmaṃ

[1]) pûrvakâmakritvan übersetzt das Petersburger Wörterbuch mit „alte Wünsche erfüllend". Ich konnte dieser Uebersetzung keinen passenden Sinn abgewinnen und zog daher vor, das Wort durch „nach altem Triebe thätig" zu übertragen, indem ich es auf die regelmäfsige Wiederkehr des Fieberparoxismus beziehe, die im zweiten Verse näher geschildert wird, und wobei der Takman nach einem räthselhaften Naturtriebe zu handeln schien. Uebrigens entsteht nach Suçruta das Fieber auch aus Liebe, kâma, d. h. übermäfsigem Genufs der Liebe; vielleicht liefse sich mit Hilfe dieser Notiz dem Worte ein noch besserer Sinn abgewinnen.

nâçaya vărshikam „der jeden dritten Tag wiederkehrt, den zwiefach dritten, den anhaltenden, den herbstlichen | den Takman, den kalten, heifsen, sommerlichen, regenzeitlichen vertreibe". Ich habe an allen diesen Stellen rûrá mit heifs übersetzt, ohne jedoch auf diese Uebersetzung irgend ein Gewicht zu legen. Weber leitet rûrá von der Wurzel ru, lu ab, die brechen, zerrupfen bedeutet und übersetzt das Wort Atharv. 1, 25, 4 mit „quälend". Indefs steht an allen diesen Stellen das Wort rûra in so deutlichem Gegensatze zu çîtá, kalt, dafs sich die Bedeutung „heifs" beinahe von selbst aufdrängt. Am deutlichsten erhellt diese Bedeutung aus Atharv. 5, 22, 10, wo es vom Takman heifst: yát tvám̧ çîtó 'tho rûráḥ sahá kâsăvepayaḥ | bhîmăs te takman hetáyas tăbhiḥ sma pári vṛiñgdhi naḥ „der du kalt bist und dann heifs, mit Husten zittern machst, | furchtbar sind deine Waffen, mit diesen verschone uns, o Takman". An dieser Stelle scheint rûrá deutlich das zweite Stadium des Fieberparoxismus, das Hitzestadium zu bezeichnen.

Das deutlichste Symptom, welches uns nöthigt, den Takman mit dem Fieber zu identificieren, ist der Rhythmus, in welchem sich nach der Schilderung des Atharva-Veda die Anfälle des Takman wiederholen. Der Takman heifst vor allem tṛitîyaka, der jeden dritten Tag wiederkehrt. (Ath. 1, 25, 4; 5, 22, 13; 19, 39, 10.) Dasselbe Wort (tṛitîyaka) gebraucht auch Suçruta vom Fieber (jvara), es bezeichnet dort den rhythmus tertianus, den gewöhnlichsten Rhythmus des Wechselfiebers. Ein zweiter Rhythmus wird Atharv. 1, 25, 4 und 7, 116, 2 erwähnt: yó anyedyúr abhyéti, der andern Tages sich einstellt. Auch diesen Rhythmus kennt Suçruta und erläutert ihn, ganz wie

unsere Medicin den Rhythmus quotidianus, wonach der Fieberanfall jeden Tag einmal wiederkehrt. An allen Stellen, wo anyedyúḥ vorkommt, wird im Atharva-Veda noch ein anderer Rhythmus genannt und durch: ya ubhayadyúr abhyeti beschrieben. yá ubhayadyúr abhyeti heifst wörtlich: der in zwei aufeinander folgenden Tagen sich einstellt. Es ist hiemit augenscheinlich der Rhythmus quartanus complicatus gemeint, bei welchem zwei Tage hintereinander der Fieberanfall sich wiederholt, der dritte Tag aber jedesmal fieberfrei ist. Bei Suçruta kommt dieser Rhythmus nicht vor, sondern nur die einfache Quartana (caturtha); nach Griesinger (Infectionskrankheiten p. 60) soll derselbe überhaupt beim Wechselfieber kaum vorkommen, sondern in früheren Zeiten aus einzelnen Fällen von Pyämie abgeleitet sein. Der späteren indischen Medicin jedoch ist derselbe wohl bekannt. „In Cháturthaka, sagt Wise pag. 232, the paroxysms of this fever occur every fourth day. When the paroxysm continues for two days, there is no paroxysm on the first and fourth day, the fever is that called Cháturthaka Biparjyaya". Eine sehr gefürchtete Form des Wechselfiebers ist in südlichen Ländern die Tertiana duplicata, mit täglichen Paroxismen, die aber je über den andern Tag in Bezug auf ihre Eintrittszeit oder in Bezug auf die Intensität ihrer Anfälle mit einander correspondieren. Ich erkenne diese Form wieder in dem Takman, der Atharv. 5, 22, 13 vitṛitîyá genannt wird, was ich oben deshalb mit: zwiefach dritten übersetzt habe. Das Wort liefse auch eine Deutung auf den Tertianus duplex zu, wo jeden dritten Tag zwei Paroxismen eintreten, der Zwischentag aber fieberfrei ist. Ich habe jedoch beide Rhythmen bei Suçruta nicht erwähnt gefunden. Da-

gegen kennt die spätere indische Medicin noch zwei Formen des Wechselfiebers, die Quotidiana duplicata, — sie hat zwei Paroxismen täglich, einen bei Tage und den andern in der Nacht, und heifst bei Wise satata — und eine febris continua, saṃtata-jvara, welche Wise folgendermaafsen schildert: „Santata-jwara affects the chyle and blood; and it continues for seven, ten or twelve days, followed by an interval and again occurs and remains for several days". Wenn nun im Atharva-Veda und zwar an zwei Stellen (5, 22, 13 und 19, 39, 10) neben andern ausgesprochenen Rhythmen auch ein takmâ sadaṃdiḥ erscheint, so ist es kaum zweifelhaft, dafs wir darunter eine der beiden obigen Formen des Fiebers zu verstehen haben. Wie sich aber auch diese Einzelheiten verhalten, so viel steht jedenfalls sicher: die Anfälle des Takman erfolgen nach bestimmten Rhythmen und diese Rhythmen entsprechen vollkommen denjenigen Rhythmen, welche wir heute noch bei intermittirenden Fiebern unterscheiden.

Die spätere indische Medicin kennt allerdings den Takman nicht, sie nennt das Fieber jvara; dafür kömmt aber auch das spätere jvara im Atharva-Veda nicht vor; beide Namen ersetzen sich wechselseitig; takman ist der vedische Ausdruck für jvara. Es wäre auch in der That höchst auffallend, dafs wir unter den Krankheiten, gegen welche die Sprüche des Atharva-Veda gerichtet sind, nicht auch dem jvara, wenn auch unter anderem Namen, begegnen sollten. Fast alle Krankheiten complicieren sich in Indien sehr leicht mit febrilen Erscheinungen und die schwersten Formen des Malariafiebers sind dort heimisch. Suçruta nennt auch das Fieber den König der Krankheiten; unter Fieber, sagt er, kommt der Mensch in die Welt,

unter Fieber tritt er aus derselben. Das Fieber ist eine so schwere Krankheit, dafs nur Götter und Menschen sie überstehen können. (Suçruta, Uttaratantra c. 39.) Eine Krankheit von solcher Bedeutung konnte auch im Atharva-Veda nicht unbeachtet bleiben und es stimmt vollkommen, dafs auch im Atharva-Veda die glühenden Waffen des Takman so sehr gefürchtet sind.

Nach böhmischem Volksglauben gab es ursprünglich hunderterlei Fieber; nachdem aber eins derselben gefangen wurde, blieben blofs neunundneunzig davon übrig. In Ath. 5, 30, 16 finde ich nun folgende merkwürdige Stelle tvayâ yákshmaṃ níravocaṃ çatáṃ rópîç ca takmánaḥ: „mit dir (o Zunge) sprach ich hinweg den Yakshma und die hundert Brüche des Takman". Nach dem, was Kuhn in seiner Zeitschrift 13, 128 ffg. über die Zahlen in indischen und germanischen Segenssprüchen ausgeführt hat, ist es wohl nicht zu kühn, wenn ich in dem çatáṃ rópîs takmánas die hundertfältige böse Krankheit des böhmischen Volksglaubens wiederfinde.

Der Takman also ist Fieber; Fieber überhaupt im Sinne des Suçruta und unserer heutigen Volksmedicin; aber zunächst haben wir dabei doch hauptsächlich an Malariafieber (Intermittens und Remittens) zu denken. Das liegt schon in der Natur der Sache. Heute noch, wenn unser Volk von Fieber spricht, denkt es zunächst an das kalte Fieber, den Frierer. Der Dämon dieses Fiebers hat unter allen Völkern bis auf den heutigen Tag eine wunderbare Frische bewahrt; ich erinnere nur beispielsweise an die Hal bei den Ehsten (Hurt, Beiträge zur Kenntnifs ehstn. Sagen p. 19) und an die zimnice bei den Böhmen (Abergl. und Gebräuche aus Böhmen p. 162—168). Auf

Malariafieber deutet aber auch die ganz entschiedene Neigung des Takman zu rhythmischen Paroxismen und endlich sind auch die übrigen Symptome des Takman der Art, dafs sie fast alle durch Malariainfection ihre Erklärung finden.

Es ist bekannt, dafs die Malariafieber, wo sie endemisch sind, zwar das ganze Jahr hindurch vorkommen, aber doch mit einer erheblichen Differenz nach den verschiedenen Jahreszeiten. Der Winter ist die fieberfreieste Zeit, im Sommer und Herbst dagegen erreicht die Epidemie in der Regel ihren Höhepunkt. In heifsen Ländern ist die Regenzeit vorzüglich die Zeit der Fieber; doch pflegt in Indien auch in der heifsen Jahreszeit besonders nach langer Windstille, und in der feuchten Zeit (çarad) nach ungewöhnlich starker Regenzeit auch eine sehr starke epidemische Vermehrung der Fieber einzutreten. Nun erhält aber der Takman im Atharva-Veda einige Epitheta, welche vollkommen dem Verhalten der Malariafieber zu den einzelnen Jahreszeiten entsprechen. Der Takman heifst zuvor hăyana (19, 39, 10), was entweder bedeutet: der jedes Jahr wiederkömmt, oder: der das ganze Jahr hindurch dauert. (Vergl. das deutsche „jarritt“ Grimm Myth. 1107). Beides gilt für Orte, wo Malariafieber endemisch sind. Der Takman heifst aber ferner văršhika (Ath. 5, 22, 13) von varsha, Regenzeit, also der zur Regenzeit herrscht, oder der jedesmal zur Regenzeit wiederkehrt, der regenzeitliche. Ebenso graishma, sommerlich (Ath. 5, 22, 13) von grishma, das „die heifse Jahreszeit, die Zeit, welche der Regenzeit vorhergeht“, bezeichnet. Endlich çàradá, herbstlich (Ath. 5, 22, 13) von çarad, der schwülen Zeit, welche der Regenzeit nachfolgt. An zwei anderen Stellen (Ath. 9, 8, 6 und

19, 34, 10) wird der Takman viçváçârada genannt: takmā́naṃ viçváçâradaṃ bahír nirmantrayâmahe: den Takman, den allherbstlichen besegnen wir hinweg aus dir. Auch dieses Wort kann sowohl „den ganzen Herbst hindurch dauernd" oder „jeden Herbst wiederkehrend" bezeichnen. Man sieht die Uebereinstimmung ist überraschend. Diese Epitheta des Takman wären ganz unverständlich, wenn sie nicht in der Natur der Malariafieber ihre Erklärung fänden. Auch in der späteren indischen Medicin erscheint der Winter (hemanta) und die thauige Jahreszeit (çiçira) fieberfrei; das Verhalten der Intermittens zu den übrigen Jahreszeiten, sucht sie sich jedoch nach ihrer Humoraltheorie zurechtzulegen. (Wise 233.)

Jedes Malariafieber ist ferner von Kopfschmerz begleitet, der im Hitzestadium oft so heftig wird, dafs Delirien erfolgen. Auch dieses Symptom ist der Beobachtung der Atharvanpriester nicht entgangen. So lautet Ath. 19, 39, 10: çîrshaçokáṃ tṛitîyakaṃ sadaṃdír yáç ca hâyanáḥ | takmā́naṃ viçvadhâvîryâdharāñcam párâ suva: (o Kushṭha) den Kopfschmerz bereitenden, jeden dritten Tag wiederkehrenden, den anhaltenden, jährlichen, | o du allenthalben Kräftiger! den Takman niederwärts treibe du hinweg.

Ebenso klar und deutlich sind die Angaben über das Aeufsere des Takmankranken. Der Takman wird Ath. 17, 20, 3: babhrú „fahl" [1]) genannt. Das pafst allerdings auf

[1]) babhru ist nicht gerade „fahl", sondern „braun". Diese Bedeutung ist gesichert durch die etymologische Identität mit zend. bawri, lat. fiber, unser Biber, s. Pictet Origines indoeurop. I, 444. Der Biber ist der Braune. — Wäre für lat. febris, Fieber, die Herleitung von ferveo nicht naheliegender, so könnte man versucht sein, im Hinblick auf die Bezeichnung des Takman hier als babhru, auch febris geradezu damit zu identificiren, resp. als das braune, bräunende aufzufassen (anstatt febrv-is, vgl. suavis, mollis etc.).
A. d. H.

die meisten Krankheiten, aber ganz besonders auf die erdfahle, graugrünliche Hautfarbe eines Menschen, der an Wechselfieber erkrankt ist. An mehreren Stellen aber wird gesagt, dafs der Takman den Kranken gelb macht. Es heifst Ath. 5, 22, 2: ayáṃ yó víçvân háritân kṛiṇóshi „der du alle gelb machst", und ganz ähnlich Atharv. 6, 20, 3: ayáṃ yó víçvâ rûpâṇi háritâ kṛiṇóshi. In einem anderen Spruche Ath. 1, 25, 2 und 3 wird der Takman sogar háritasya devá, Gott des Gelben, genannt. Auch diese Angabe fufst auf richtiger Beobachtung. hárita gilt von der Farbe der Gelbsucht. Nun sind aber in Indien die Malariafieber sehr häufig mit Ikterus verbunden, welcher natürlich die gelbe Färbung der Haut zur Folge hat. Die biliösen Symptome treten zuweilen so heftig auf, dafs in neuerer Zeit derartige Malariafieber schon oft mit dem gelben Fieber verwechselt worden sind. Das unheimliche Aussehn eines solchen Fieberkranken macht es begreiflich, dafs im Atharva-Veda gerade auf dieses Symptom ein so grofser Nachdruck gelegt wird. Dasselbe Symptom kam auch bei typhösen Fiebern vor (biliöses Typhoid) und mufste daher wohl für eine Lieblingsäufserung des Takman gehalten werden.

Der Takman äufsert sich aber auf der Haut des Kranken noch auf andere Weise. Er wird Ath. 5, 22, 3 parushá, fleckig und pârusheyá, scheckig, genannt und im zwölften Verse desselben Spruches erscheint der Pâman, Krätze, als Bruderssohn des Takman. Diese Stellen waren wohl die Ursache, dafs Roth auch noch im Petersburger Wörterbuche theilweise an seiner früheren Definition des Takman festhielt und in den Hautausschlägen des Takmankranken ein charakteristisches Symptom erblickte. An und

für sich würde mich dieses Symptom gar nicht befremden. Sowohl bei Malariafiebern als auch bei typhösen Erkrankungen sind Hautausschläge nicht selten. Sehr häufig ist bei Intermittens Herpes-Exanthem; auch Urticaria-Zona-Erysipelartige Ausschläge kommen in manchen Epidemien häufiger vor, Petechien besonders in den schweren Formen der Remittens. Noch gewöhnlicher sind Hautausschläge bei typhösen Fiebern, beim Abdominaltyphus ist bekanntlich das Roseola-Exanthem charakteristisch. Nicht selten sind aber auch zahlreiche Furunkeln und eitrige Miliarien. Nur die Krätze will in den ganzen Cyklus dieser Krankheiten nicht passen. Wir müssen uns zuerst darüber klar werden, was denn eigentlich das verwandtschaftliche Verhältnifs der Krätze zum Takman zu bedeuten habe. In demselben Spruche des Atharva-Veda werden uns noch zwei Verwandte des Takman vorgeführt, ein Bruder Balăsa und eine Schwester Kăsikâ. Die Stelle lautet: tákman bhrătrâ balăsena svásrâ kăsikayâ sahá | pâmnâ bhrătṛivyeṇa sahá gachâmúm áraṇaṃ jánam „o Takman, mit deinem Bruder Balâsa und deiner Schwester Kàsikà mit deinem Brudersohne Pâman geh zu jenem fremden Volke". Schon im 11. Verse desselben Spruches wird übrigens befürchtet, dafs der Takman sich den Balăsa und die Kăsâ zu Freunden mache: es müssen also beide Erscheinungen, der Balăsa und die Kăsâ gefährliche Complicationen des Takman sein. Die Kâsâ (Husten) ist vollkommen klar. Sie wird Ath. V. 6, 105 und in der späteren Medicin (Wise 318) als besondere Krankheit aufgeführt und erscheint bei Suçruta als eine häufige Complication des Fiebers (jvara). Auch heute noch ist eine heftige Bronchitis beim Wechselfieber keine Seltenheit und bei perni-

ciösen Intermittenten sowie bei typhösen Fiebern kann die Lungenaffektion leicht einen bedenklichen Charakter erhalten. Es nimmt also keineswegs Wunder, die Kàsikà als Schwester des Takman anzutreffen. Die Complication war, wenn auch nicht immer gefährlich, so doch jedenfalls quälend und mufste unter allen Umständen von den Kranken gefürchtet werden.

Schwieriger steht die Sache mit dem Balàsa. In seinem Werke „Zur Lit. und Gesch. des Weda“ übersetzt Roth dieses Wort mit „Abspannung“, und da er auch im Petersb. Wörterbuche abalâsà, das Atharv. 8, 2, 18 von den dortigen beiden Haupttheilmitteln vrîhiyavàu, Reis und Gerste, gebraucht wird, mit „nicht zehrend“ übersetzt: so scheint er sich unter Balàsa etwa Zehrfieber oder „rasches Sinken der Kräfte“ gedacht zu haben. In der That würde auch eine solche Deutung von Balàsa für den vorliegenden Fall recht gut passen, denn in der indischen Medicin, wie in der unsern, bedingt ein rascher Verfall der Kräfte und eine auffallende Abmagerung beim Fieber jederzeit eine ungünstige Prognose. Weber übersetzt das Wort (diese Stud. 4, 417) mit „Auszehrung“, und auch diese Uebersetzung hat vieles für sich, insbesondere eine Notiz des Atharva-Veda, die uns über die Entstehung des Balàsa Aufklärung giebt, nämlich Ath. 9, 8, 8, wo es heifst: yádi kămâd apakâmăd dhṛidayâj jăyate pári | hṛidó balăsam ăñgebhyo bahír nirmantrayâmahe: „wenn er aus Liebe entsteht, aus Ekel, vom Herzen her | aus dem Herzen, aus den Gliedern heraus, den Balàsa versegnen wir“. Nun sind aber nach indischer Medicin übermäfsiger Genufs der Liebe oder auch Ekel die häufigsten Ursachen der Auszehrung (ràjayakshma).

Nichtsdestoweniger sehe ich mich genöthigt, für den Balâsa des Atharva-Veda eine andere Bedeutung in Anspruch zu nehmen. Aus dem Namen der Krankheit läfst sich allerdings kaum ein Anhaltspunkt gewinnen. Wenn Mahîdhara zu Vâj. S. 12, 97 denselben mit: balam asyati kshipati, also etwa mit: „Niederwurf der Kraft" umschreibt (diese Stud. 4, 417), so pafst das eben auf alle Krankheiten, die ja alle die Kraft des Menschen niederwerfen. Zur Zeit des Atharva-Veda scheint man übrigens bei der Deutung dieses Namens auch an âsa, Asche, Staub gedacht zu haben, wie aus dem Wortspiele, ăso balăso bhavatu Ath. 9, 8, 10 hervorgeht. Aber auch diese Etymologie ist nicht geeignet, das Wesen der Krankheit aufzuhellen. Dagegen bietet uns der Atharva-Veda gelegentlich eine Menge von Notizen über den Balâsa, die zu einer genaueren Bestimmung dieser Krankheitsform immerhin ausreichen. Im sechsten Buche des Atharva-Veda sind zwei Sprüche (24 und 127) ausschliefslich gegen diese Krankheit gerichtet. Der Balâsa erscheint darin als Dämon mit zwei Hoden (mushkáu) in der Achselgrube (kákshe). Es ist dies immerhin ein Beweis, dafs der Balâsa gleich der Kâsikâ als eine selbstständige Krankheitsform aufgefafst wurde. In beiden Sprüchen wird der Balâsa hṛidayâmayâ, Herzkrankheit genannt, wobei man freilich nicht jedesmal an eine Herzkrankheit im Sinne unserer wissenschaftlichen Medicin zu denken hat. Ath. 6, 127, 3 heifst er auch kárṇya, „im oder am Ohre befindlich", und an derselben Stelle erscheint er auch als Augenkrankheit (yó akshyór visályakaḥ), wie denn auch Wise (pag. 300) eine Augenkrankheit Balâsabasta unter jenen nennt, wobei das Messer nicht angewendet werden darf. Endlich aber hat der Balâsa auch sei-

nen Sitz in den Gliedern, in den Gelenken, und ist bei Knochenbrüchen und Gelenkbrüchen vorhanden. Ath. 6, 14, 1 heifst es: asthisraṅsám paruḥsraṅsám ā̆sthitaṃ hṛidayā̀mayam | balā̆saṃ sárvaṃ nâçayâṅgeshṭhā́ yáç ca párvasu: „der beim Knochenbruch, beim Gelenkbruch zugegen ist, die Herzkrankheit | allen Balàsa vertreibe, der in den Gliedern sitzt, in den Gelenken." Wenn hier die Uebersetzung von asthisraṅsá und paruḥsraṇsá, die übrigens dem Petersb. Wörterbuche entnommen ist, das Richtige trifft, so stimmt dazu vortrefflich ein anderes Epitheton, welches dem Balâsa Atharv. 6, 127, 1 gegeben wird, nämlich vidradhá. Das Wort wird von Yâska Nir. 4, 15 mit viddha, durchbohrt, verwundet, erklärt und auch von Roth, der es in Ṛ. V. 4, 32, 23 mit „durchbrochen" übersetzt, auf die Wurzel vyadh, schlagen, durchbohren, verwunden zurückgeführt. Mit dieser Erklärung von vidradha läfst sich denn auch sehr gut der spätere medicinische Ausdruck vidradhi, der mit vidradha sichtlich zusammenhängt, in Einklang bringen. When the ear is wounded or otherwise injured, sagt Wise pag. 287, it is called bidradhi. Hefsler übersetzt das Wort mit phlegmone (Adnot. ad Suçrut. pag. 40). Für Suçruta ist diese Uebersetzung recht zutreffend, doch scheint man ursprünglich unter vidradhi jede Entzündung mit dem Ausgange in Eiterung verstanden zu haben. Am gefährlichsten sind nach Suçruta jene phlegmonösen Entzündungen (vidradhi), welche in der Herzgegend um den Nabel oder im Abdomen ihren Sitz haben. Wenn in solchen Fällen der Abscefs sich nicht nach aufsen öffnet, ist der Tod unvermeidlich. So sagt auch Wise: Internal abscesses of the abdomen (bidradhi) if accompanied with swelling, without any discharge; and if the person vomits,

has hiccough, thirst, pain and difficulty in breathing, he will die (pag. 210). Ein solcher Abscefs durchbohrt gleichsam die Haut, um dem Eiter Ausflufs zu verschaffen; er hat dann einige äufsere Aehnlichkeit mit eiternden Stichwunden (viddha), daher denn der Name vidradhi.

In unserem Falle werden wir das Adjectiv vidradha am besten mit „entzündet" übersetzen. Hiezu pafst denn auch vollkommen das andere Epitheton lóhita, das an derselben Stelle dem Balâsa beigelegt wird; das Wort bezeichnet hier die dunkle Röthe der Inflammation.

Was ist nun der Balâsa? Einen deutlichen Fingerzeig giebt uns Wise, pag. 311, wo er von den Krankheiten der Kehle redet. Er sagt: Various other swellings of the throat are also mentioned, such as Balâsa, a swelling of the throat, which prevents swallowing and is produced by phlegm. It is incurable. Der Balâsa ist also in diesem Falle eine Geschwulst in der Kehle, welche das Schlingen hindert. Nun sind aber auch bei Knochenbrüchen Anschwellungen vorhanden, und ebenso bei Wunden oder phlegmonösen Entzündungen, ja bei den letzteren wird in der indischen Medicin eine Schwellung des Abdomens als tödtliches Symptom angeführt (Wise p. 161).

Die Geschwulst der Ohrenspeicheldrüse bei remittirenden Fiebern (symptomatische Parotitis) gilt in der indischen Medicin als Zeichen eines tödtlichen Ausganges und ebenso giebt es eine Menge von Augenkrankheiten, welche mit Anschwellungen verbunden sind. Nun liebt es aber die indische Medicin, und unsere Volksmedicin macht es nicht anders, die Krankheiten nach irgend einem auffälligen Symptom zu gruppiren und zu benennen. So umfafst noch heute das Volk in der Oberpfalz unter den

Namen „Brand“ und „Flufs“ eine Unmasse chronischer Krankheitsformen (Brenner-Schäfer Med. Volksabergl. S. 28); mit woolmed benennt der Ehste nicht nur die angeschwollenen Drüsen, sondern jede gespannte Geschwulst im Unterleibe (Kreutzwald und Neus, Myth. und Mag. Lieder S. 89), und ebenso werden in der indischen Medicin, bei Caraka, die verschiedensten Krankheiten mit dem Namen çotha, Geschwulst, bezeichnet, Hydrops sowohl, als auch die Geschwulst bei Entzündung von Wunden und Quetschungen (Wise p. 241). Der Balâsa also, der im Atharva-Veda bei Knochenbrüchen, bei Wunden oder phlegmonösen Entzündungen auftritt, und der in der späteren Medicin eine Geschwulst in der Kehle bezeichnet, kann daher kaum etwas anderes sein, als Geschwulst oder krankhafte Anschwellung im Allgemeinen.

Dadurch erklärt es sich denn auch, warum der Balâsa im Atharva-Veda mit zwei Hoden in der Achselgrube dargestellt wird. Es wird hierdurch das sackartige Aussehen der Geschwülste symbolisirt, genau so, wie bei Suçruta eine Geschwulst am Halse, also eine dem Balâsa ganz ähnliche Krankheit, mushkavat, testiculis similis, genannt wird.

Abalâsa in der bereits oben erwähnten Stelle, Athar. 8, 2, 18 ist dann „nicht schwellend, nicht aufblähend“: çiváu te stâṃ vrîhiyavā̆v abalâsā̆v adomadhâu, „gnädig seien dir Reis und Gerste, die beiden nicht blähenden, keine Beschwerden verursachenden“, was viel besser paſst, als: „die beiden nicht zehrenden“. Auch in eine andere Stelle des Atharva-Veda wird durch unsere Erklärung von Balâsa ein viel besserer Sinn gebracht. Bekanntlich läſst das Petersb. Wörtb. das Wort ajñâta-yakshma, das Ṛ. V. 10,

161, 1 und Ath. 3, 11, 1 vorkömmt, ohne Erklärung. Nun wird aber der Balâsa Ath. 6, 127, 3 ájnâtam yákshmam genannt, was offenbar dasselbe bedeutet. Die Stelle: muñcā́mi tvá havíshâ jī́vanâya kám ajnâtayakshmā́d utá râjayakshmā́t | grā́hir jagrā́ha yádi vaitád enam tásyâ indrâgnî prá mumuktam enam, würde dann folgenden Sinn haben· „Ich befreie dich durch meine Opfergabe, damit du lebest, von Anschwellung und Abzehrung; | oder wenn die Grâhi ihn (schon) ergriffen hat, so befreiet ihn von ihr, Indra und Agni“. — Anschwellung und Abzehrung sind hier die beiden Gegensätze, in denen sich die Krankheiten bewegen, etwa wie Hypertrophie und Atrophie, und somit will der erste Vers nichts anderes besagen, als: „ich befreie dich von jeder Krankheit“.

Der Balâsa also ist Anschwellung. Es frägt sich nun, wie denn diese Krankheit im Atharva-Veda der Bruder des Takman genannt werden konnte. Die Sache ist sehr leicht zu erklären. Wir haben oben gesehen, daſs noch in der späteren indischen Medicin unter den verschiedenen krankhaften Anschwellungen des Körpers auch Wassersucht (Hydrops) angeführt wurde. Nun ist aber bei Malariafiebern nichts gewöhnlicher als symptomatischer Hydrops, der oft schon nach wenigen Paroxismen auftritt; und der gewöhnlichste Ausgang einer ausgebildeten Wechselfiebercachexie ist der Tod durch allgemeine Wassersucht. Balâsa, als Bruder des Takman, könnte also sehr wohl die durch Hydrops hervorgerufene Anschwellung des Körpers bedeuten. Annesley erwähnt indeſs in seinen Sketches of the most prevalent diseases of India pag. 327 eines intermittirenden Fiebers, das von einer eigenthümlichen Anschwellung des Unterleibes begleitet ist: It is a singular

circumstance, that this fever, like that of Mysore, frequently terminates in the most obstinate intermittens, attended with considerable enlargement and hardness of the belly, which has been called physconia. Wise constatirt Anschwellungen insbesondere bei der Quartana (Wise pag. 232) und schon für Suçruta war Hydrops beim Fieber (jvara) keine seltene Erscheinung. Es ist daher nur für unsere Erklärung des Balâsa günstig, dafs derselbe im Atharva-Veda so häufig in Gesellschaft des Takman angeführt wird. Ath. 4, 9, 8 wird gegen beide dieselbe Salbe angewendet; beide werden durch die Heilpflanze Jañgiḍa vertrieben (Ath. 19, 34, 10), beide werden endlich Ath. 9, 8, 6. 8 durch denselben Spruch hinweggesegnet. Die Anschwellung des Körpers ist für den Fieberkranken häufig gefährlich, jederzeit aber unheimlich, und so ist es sehr begreiflich, dafs wir im Ath. 5, 22, 11 dem furchtsamen Wunsche begegnen, es möge sich dem Takman nicht auch noch der Balâsa beigesellen.

Balâsa und Kâsikâ also, die Geschwister des Takman, waren häufige und gefürchtete Complicationen desselben. Wenn nun der Pâman Ath. 5, 22, 13 ein Brudersohn des Takman genannt wird, so werden wir auch dieses Verwandtschaftsverhältnifs auf ähnliche Weise zu deuten haben. Dann aber kann Pâman nicht die eigentliche Krätze sein. Und in der That, die Schilderungen, die uns bei Suçruta und Caraka von dem Pâman geboten werden, sind viel zu vag, als dafs wir unter Pâman jedesmal nur „Krätze" zu verstehen hätten. Hefsler übersetzt pâman mit impetigo und Wise schildert nach Caraka diese Krankheit folgendermaafsen: small tubercles in great numbers of a dark or purplish hue with a copious bloody discharge accom-

panied with burning and itching; it is called pâmâ (pag. 261). Die Inder kannten aber noch nicht die eigentliche Ursache der Krätze, die Krätzmilbe, die schon der griechischen Medicin (Aristoteles) nicht unbekannt war (Hebra Hautkrankheiten S. 412). Eine Vermengung der Krätze mit anderen Hautkrankheiten konnte daher in jenen Zeiten sehr leicht stattfinden. Bei Fiebern insbesondere (auch bei Intermittens) konnte eine Urticaria mit reichlichen Quaddeln, oder eine andere symptomatische Erkrankung der Haut, die sich durch rothe Flecke oder Pusteln äufserte, sehr wohl mit dem Namen Pâman belegt werden. Wird doch noch in unseren medicinischen Büchern ein pustulöser Ausschlag am Gesäfse, am Rücken oder der Schenkelfläche eines Typhuskranken häufig genug „kritische Krätze" genannt. An derartige Hautausschläge haben wir daher auch zu denken, wenn im Atharva-Veda der Pâman als Begleiter und Verwandter des Takman dargestellt wird.

Ich bin darum auch nicht damit einverstanden, dafs Roth im Pet. Wörterbuche das Adjectiv aruṇá, das Ath. 6, 20, 3 als Epitheton des Takman erscheint, mit: aussatzfarbig übersetzt wissen will. Roth legt überhaupt zu viel Nachdruck auf die Hautausschläge des Takman. Aruṇá bezeichnet an der citirten Stelle die Röthe der Fieberhitze und an einer anderen Stelle, Ath. 5, 22, 3, wo das Wort ebenfalls in Verbindung mit dem Takman vorkömmt, die rothe Farbe der erwähnten Hautausschläge, welche in demselben Spruche noch Krätze genannt werden. Die Stelle lautet: yáḥ (takmā̃) parusháḥ pârusheyò 'vadhvaṅsá ivâruṇáḥ, was ich übersetze: „welcher (der Takman) schekkig, fleckig ist, wie mit Roth überstreut" (wörtlich: einer Bestreuung gleich roth), was denn auch vollkommen gilt

von zahlreichen Petechien bei schwerer Remittens, von Urticaria bei Intermittens oder der „kritischen Krätze" bei typhösen Fiebern.

So fügt sich denn Alles, was uns im Atharva-Veda über den Takman mitgetheilt wird, unserer Deutung in ungezwungener Weise. Der Takman ist jener Dämon, welcher die fieberhaften Erscheinungen im Menschen hervorruft, insbesondere aber der Dämon des Malariafiebers.

Ueber die Aetiologie des Takman ist im Atharva-Veda weniges enthalten. Eine merkwürdige Notiz wird aber Ath. 1, 25, 1 mitgetheilt, sie lautet: yád agnír ā̆po ádahat praviçya yátrā̆kr̥invan dharmadhr̥íto námâṅsi | tátra ta âhuḥ paramám̥ janítram̥ sá naḥ sam̥vidvā̆n pári vr̥iṅgdhi takman: „als Agni ins Wasser gefahren brannte, die Frommen sich unter Verneigung beugten | dort sagt man ist hauptsächlich dein Entstehen, verschone uns gnädiglich du, o Takman". Weber bemerkt zu dieser Stelle: „soll der erste pâda wirklich einen Entstehungsgrund des Takman enthalten, so kann damit eine Erkältung nach vorhergehender Erhitzung oder der Einfluſs der Hitze auf feuchte Niederungen, Marschlande gemeint sein" (diese Stud. 4, 419). Ich zweifle sehr, daſs hier Weber den richtigen Sinn dieser Stelle gefunden hat. Dem ersten Pâda liegen augenscheinlich jene mythischen Vorstellungen zu Grunde, welchen anderwärts die Sagen von Agni's Flucht in die Gewässer (diese Stud. 3, 467), von seiner Rückkehr zu den Müttern (R̥igv. 3, 9, 2) oder im Mahâbhârata die Sage von Agni's Suchen nach dem versteckten Indra entsprungen sind. Agni, der im Wasser brennt, kann nur das Blitzfeuer sein, jener Agni, der nach Çâkapûṇi allein im Wasser leuchtet (Roth zu Nir. 7, 23). Die Zeit aber, wo der Blitz-Agni in's Wasser

taucht, ist die Regenzeit, die bekanntlich unter unaufhörlichen heftigen Blitzen hereinbricht. Nun haben wir aber bereits gesehen, daſs die Regenzeit (varsha) hauptsächlich die Entstehungszeit des Takman ist. Unsere Stelle gewinnt dadurch einen Sinn, der vollkommen mit unseren bisherigen Resultaten übereinstimmt: „Die Regenzeit ist hauptsächlich die Geburtsstätte (janítram) des Fiebers".

Man könnte sogar in diesem Umstande einen Grund finden, daſs Ath. 6, 20, 1 Agni, der brennende, als jener Gott bezeichnet wird, von dem der Takman ausgeht. Ath. 12, 2, 22 ist der Takman auch Rudra's Waffe und Rudra ist ja der Gott jener furchtbaren Stürme, welche gleichfalls den Einbruch der Regenzeit verkünden. Indeſs läſst sich die Sache ebenso gut auf eine andere Weise erklären. Suçruta vergleicht das Fieber (jvara), den König der Krankheiten, mit dem Gotte des Feuers (Agni) und dem erzürnten Rudra. Die Aehnlichkeit des Fiebers mit Agni beruht in der Fieberglut: dem Zorne Rudra's war das Fieber wohl durch die Schüttelfröste ähnlich, im ersten Stadium des Paroxismus, das von Suçruta an einer andern Stelle mit dem Aufbrausen des sturmbewegten Meeres verglichen wird. Solche Erwägungen könnten wohl ebenfalls das nähere Verhältniſs des Takman zu Agni und Rudra begründet haben.

In dem Epos wird Rudra-Çiva zum Vater des Fiebers. Als Çiva das Opfer des Daksha verfolgte, fiel ihm ein Schweiſstropfen von der Stirne, der sich in ein Feuer verwandelt, aus welchem dann ein furchtbares Ungethüm, der jvara (Fieber), hervorspringt; dieses zerstört das Opfer und die Götter gestatten ihm, als Quälgeist der Menschen auf der Erde umherzuschweifen (Mahâbhâr. 12, 10226—10258).

In dem heutigen Volksglauben der Inder ist auch seine Gemahlin, die Göttin Kâlî die Göttin des Fiebers. So wird sie in einem Zaubersegen der Telugu genannt, welchen Mr. Brown im Madras-Journal Juli 1864 p. 60 mitgetheilt hat. In einer anderen Zauberformel, die Mr. Brown p. 62 übersetzt hat, soll das Fieber über jemanden geschickt werden. Die Formel lautet: Om, Hrím, goddess, destroyer of the universe with the long tongue, who ridest on the buffalo. Om! bhúm! om! phat! Sváhá. Und hiezu folgende Anweisung: The above spell is to be used as follows: get a black goats milk on a Sunday and sprinkle it twenty-seven times behind his house and your enemy shall lose the use of his hands and feet and be afflicted with burning fever. Auch hier also ist die Göttin, durch deren Hilfe das brennende Fieber über den Feind geschickt wird, die Göttin Kâlî, welche an ihrer langen Zunge, womit sie das Blut leckt, kenntlich ist. Çiva und Kâlî sind in der späteren indischen Mythologie überhaupt die Beherrscher der Gespenster und Dämonen, und insofern ist es natürlich, dafs sie auch den Dämon des Fiebers über die Menschen schicken.

Im Atharva-Veda wird aber der Takman auch ein Sohn des Königs Varuṇa genannt (Ath. 1, 25, 3). Auch dieses Verhältnifs läfst sich auf doppelte Weise rechtfertigen. Obwohl jede Krankheit nach indischer Anschauung als Strafe für begangene Sündenschuld aufgefafst werden kann, so wird dies doch ganz besonders beim Fieber vorausgesetzt und noch in der späteren indischen Medicin wird Nachlässigkeit in der Verehrung der Götter als eine Hauptursache dieser Krankheit angegeben (Wise p. 220). Das Fieber war eben der Hauptrepräsentant der Krank-

heiten, vikarâṇâm râjâ, wie Suçruta sagt, oder wie in den altdeutschen Verwünschungsformeln „suht und rite" (Grimm, Myth. 1107). Schon aus diesem Grunde konnte also das Fieber (takman) ein Sohn des Königs Varuṇa genannt werden. Vor allen andern Göttern war ja gerade der König Varuṇa der Rächer begangenen Frevels, der hundert, tausend Fesseln (Krankheiten) in den Händen hält (Weber, Omina und Portenta p. 358), um den Schritt des Frevlers zu hemmen. Die Stelle: yádi vâ rā́jño váruṇasyâsi putráḥ würde hiernach nichts anderes bedeuten, als: „wenn du eine Strafe bist für unsere Sündenschuld".

Doch könnten auch noch tiefere Beziehungen gefunden werden zwischen dem Takman und dem Könige Varuṇa. Die Krankheit, welche sonst unmittelbar von Varuṇa auszugehen pflegt, ist nicht das Fieber (jvara, takman), sondern die Bauchwassersucht (ascites, údara). So heifst es Ath. 4, 16, 7: çaténa pā́çair abhí dhehi varuṇainaṃ mā́ te mocy anṛitavā́ñ nṛicakshaḥ | ā́stâm jâlmá udáraṃ çrañçayitvā́ kóça ivâbandhráḥ parikṛityámânaḥ, was Roth (Ueber den Atharva-Veda p. 30) übersetzt: Mit hundert Stricken umstricke ihn, lafs ihn nicht los, Menschenwächter, den Verläumder: mit hängendem Bauch sitze der Gemeine da, umwunden wie ein Fafs, das aus dem Bande geht. Im Aitareya Brâhmaṇa (7, 15) straft Varuṇa mit derselben Krankheit den Hariçcandra, der ihm gegen sein Gelübde den Sohn nicht geopfert hatte: atha haikshvâkaṃ varuṇo jagrâha tasya hodaraṃ jajñe: Varuṇa now seized Hariçcandra and his belly swelled (Haug). Diese Vorliebe Varuṇa's für die Wassersucht hängt wohl mit seiner Eigenschaft als Wassergott zusammen. Bekanntlich ist Varuṇa in der späteren indischen Mythologie der Gott des Mee-

res; allein auch schon im Ṛigveda kommen einzelne Stellen vor, die ihn deutlich genug als Beherrscher der Gewässer, ja (Ṛigv. 8, 58, 12) als Meeresgott schildern (vergl. Muir, Journal of the Asiat. Soc. New Series 1, 68). Vielleicht ist nun doch ványa, das Ath. 6, 20, 4 vom Takman gebraucht wird, mit „wassergeboren" von vana, Wald, aber auch Wasser, zu übersetzen. An eigentlichen Malariaherden konnte man über den Zusammenhang zwischen Wasser und Fieber nicht lange zweifelhaft sein. In der indischen Medicin wird ganz richtig das Trinken stagnirenden Wassers als Ursache des Fiebers angegeben. In Böhmen wohnen die Geister, welche das Fieber bringen, in Brunnen oder Teichen (Grohmann, Aberglauben aus Böhmen p. 163): am heiligen Abende opfert man den Teichen und wer diese Opfergaben ifst, bekommt das Fieber (ebendas. p. 50). War also der Takman wirklich im Wasser geboren (ványa), so wäre die Vaterschaft Varuṇa's ebenso leicht erklärlich, wie dessen Vorliebe für den Hydrops, der ja als häufiger Begleiter des Wechselfiebers der Bruder des Takman (Balâsa) genannt wird.

Es erübrigt nur noch einiges über die Heilung des Takman zu bemerken. Auch in der Medicin des Atharva-Veda gilt als oberster Grundsatz: amove causam! Die Ursache einer jeden Krankheit ist aber im Atharva-Veda ein böser Zauber, der sowohl von den Göttern (devakṛita Ath. 19, 34, 5) als auch von den Menschen ausgehen kann. Durch diesen Zauber erhält der böse Dämon der Krankheit erst Macht über die Menschen: er fliegt herbei und nimmt Besitz von dem Körper des Kranken (Ath. 7, 76, 4). Doch konnten die feindseligen Dämonen und Zaubergeister (yâtudhânî) den Menschen auch aus eigenem Antriebe schä-

digen und heimsuchen. Die erste Aufgabe des Arztes in jener Zeit war also die Art des Zaubers zu erkennen, durch welchen die Krankheit hervorgerufen war. So sucht heute noch in Tibet der Lama, wenn er zu einem Kranken gerufen wird, vor allem den Grund zu erforschen, weshalb der böse Dämon Macht über den erkrankten Menschen gewonnen hatte, so wie die Thiergestalt zu errathen, in welcher der böse Geist in das Haus des Kranken gedrungen war (Schlagintweit, Buddhism in Tibet p. 267). Hienach richtete sich auch die Art und Weise der Heilung. War die Krankheit als Strafe von den Göttern selbst gesandt worden, so mufste die Sündenschuld (enas) gebüfst und deren böse Folgen (pâpman) durch Gebet oder Opfer getilgt werden. Das ist der Grund, weshalb in den indogermanischen Sprachen die Begriffe „Sühnung und Heilung" so häufig zusammenfallen (Pictet, über die älteste Arzneikunst der Indogermanen, in Kuhn's Ztschr. 5, 38).

War es dem Kranken dagegen von Dämonen oder bösen Leuten angethan (kṛityâ), so war Gegenzauber das sicherste Mittel, den Dämon zu vertreiben und die Uebelthäter zu züchtigen. Der Arzt war daher in den ältesten Zeiten zugleich Beschwörer, Zauberer.

In beiden Fällen aber war das Wort (vâc) das eigentlich Wirksame bei der Heilung, wenn damit auch häufig genug symbolische Handlungen oder andere Heilmittel, Amulette oder Opfer verbunden waren. Im Worte ruhte die Macht zu beleben und zu tödten (Haug, Introduction to the Ait. Brahm. pag. 75). Selbst wenn der Sünder bereits dem Könige Varuṇa verfallen war, durch das Gebet (brahmaṇâ) des Priesters konnte er den Fesseln desselben

wieder entrissen werden. Aber das zauberkräftige Wort war zugleich eine zweischneidige Waffe in der Hand des Beschwörers. Wie heute noch der Beschwörer in Böhmen, wenn er sich in der Recitation seines Spruches irrt, selbst von der Krankheit (střily) befallen wird, ohne dem Kranken zu helfen (Grohmann, Aberglaube aus Böhmen S. 161), so konnte auch in Indien die mangelhafte Betonung (Pâṇinîyâ Çikshâ, diese Stud. 4, 368) oder ein anderer Irrthum für den Opferer (Aitar. Brâhm. 3, 3) und für den Priester höchst gefährliche Folgen haben. Die Kenntnifs dieser Dinge, das sind die beiden Ṛishi Weisheit und Gegenweisheit (bodhapratîbodhau), welche schlaflos bei Tag und bei Nacht, das Leben des Menschen beschützen (Atharv. 5, 30, 10).

Roth hat in seiner Abhandlung über den Atharva-Veda (Tübingen 1856) die indische (indogermanische) Auffassung des Zaubers eine fromme genannt, gegenüber der unfrommen Anschauung der finnischen (ehstnischen) Völkern (S. 28). Ich getraue mich nicht, dieses Urtheil unbedingt zu unterschreiben. Auch in den ehstnischen Sprüchen, auf welche Roth sich bezieht, finden sich solche, wo unter Anrufung der Götter oder mit Hilfe derselben gezaubert wird. Und ebenso häufig finden sich im Atharva-Veda Zaubersprüche, wo der Beschwörer vollkommen auf eigenen Füfsen steht und sich im Bewufstsein seiner Kraft und seines Wissens als Herrn und Gebieter fühlt über die Krankheit und die Dämonen, die seinem Worte gehorchen müssen. Bei jedem Volke giebt es frommen und unfrommen Zauber, je nach dem das Wissen in den guten Göttern oder in den bösen, schädigenden Dämonen seinen Ursprung hat. Nun überwiegt bald der eine, bald der andere. So

lange der Glaube an die Hilfe der Götter in voller Jugendfrische steht, fühlt jedes Volk mehr das Bedürfnifs, den Zauber durch die Religion zu heiligen und an die Macht der Götter anzulehnen. Erst wenn der Glaube an die Macht der Götter gebrochen ist, sieht man sich mehr auf die eigene Kraft und auf den freundlichen Verkehr mit den bösen Dämonen angewiesen. Der Atharva-Veda galt nun dem Inder für eine Sammlung guten Zaubers. Der böse Zauber war aber ebenfalls vorhanden. Er wird im Atharva-Veda häufig bekämpft und im Ṛigveda (7, 104, 15) sieht sich sogar Vasishṭha genöthigt, den Vorwurf desselben von sich abzuweisen. Ja selbst viele Sprüche des Atharva-Veda sind so bedenklicher Natur, dafs sie nichts weniger als göttlichen Ursprung verrathen (s. diese Studien 4, 400).

Allen diesen Zügen werden wir bei der Heilung des Takman im Atharva-Veda wieder begegnen. In Ath. 5, 30 ist die Krankheit durch Sündenschuld veranlafst worden, wenn auch die Möglichkeit menschlichen Zaubers nicht ausgeschlossen wird. yakshma und takman (suht und rite) haben den Kranken bereits dem Tode nahe gebracht. Es wird daher auch in dem Spruche den Todesgöttern Yama und Mṛityu, den Pitar und den beiden Todesboten Verneigung dargebracht und Agni und Sûrya werden angerufen, den Sterbenden aus den tiefen Finsternissen des Todes zurückzubringen. Aber die eigentliche Zauberkraft des Spruches, die Heilung, scheint in den beiden Worten unmocanapramocane (Lösung, Befreiung) zu liegen. Es heifst: 2. yát tvâbhicerúḥ púrushaḥ svó yád árano jánaḥ | unmocanapramocané ubhé vâcā̆ vadâmi te. 3: yád dudróhitha çepishé striyâi puṅsé ácittyâ | unmocanapramocané

ubhé vâcā́ vadâmi te. 4: yád énaso mâtṛíkṛitâc chéshe pitṛíkṛitâc ca yát | unmocanapramocané ubhé vâcā́ vadâmi te. 2. „Wenn dich bezaubert hat ein Mann, ein eigner, wenn ein fremder Mensch, | Lösung, Befreiung, die beiden sprech ich dir zu durch (dies mein) Wort. 3. Wenn du zu Leide gethan hast, geflucht hast, einer Frau, einem Manne, mit Verblendung | Lösung, Befreiung, die beiden sprech ich dir zu durch (dies mein) Wort. 4. Wenn du durch Sündenschuld gegen die Mutter begangen, gegen den Vater begangen hier liegst | Lösung, Befreiung, die beiden sprech ich dir zu durch (dies mein) Wort“.

Daſs von diesen Worten aber wirklich die Befreiung von den bösen Folgen der Sündenschuld (enasaḥ) erwartet wurde, geht aus v. 8 hervor, wo es bereits heiſst: mā́ bibher ná marishyasi jarádashṭiṃ kṛiṇomi tvâ | nír avocam aháṃ yákshmam áñgebhyo añgajvaráṃ táva: „Nicht fürchte dich, du wirst nicht sterben, ich mache langlebend dich. Hinweg sprach ich den yakshma dir aus den Gliedern, den Gliederschmerz verursachenden“.

In Atharv. 5, 22, 1 werden Agni, Soma, die Pressteine, Varuṇa und die Âdityâs zur Vertreibung des Takman herbeigerufen. Es heiſst: agnís takmā́nam ápa bâdhatâm itáḥ sómo grā́vâ váruṇaḥ pûtádakshâḥ | védir barhíḥ samídhaḥ çóçucânâ ápa dvéshâṅsy amuyā́ bhavantu: Agni verjage den Takman von hier, Soma, die grâvan, Varuṇa, die Reingesinnten | der Opferplatz, die Opferstreu, die leuchtenden Brennhölzer. Weg sei'n die Feinde, sei'n dahin! Der Takman kehre zu den Mahâvṛisha zurück; dort sei sein eigentlicher Wohnsitz: 5. óko asya mū́javanta óko asya mahâvṛishā́ḥ | yā́vaj jâtás takmaṅs tā́vân asi bálhikeshu nyocaráḥ: „dessen Wohnort die Mûjavant, dessen Wohnort die Mahâvṛisha, |

sobald du geboren, o Takman, bist du für die Balhika passend". Und weiter unten v. 7: tákman mūjavato gacha bálhikân vâ parastarā́m | çûdrâm icha prapharvyàm tā́m takman vī́va dhûnuhi. 8: mahâvrshā́n mū́javato bándhv addhi parétya | praitā́ni takmáne brûmo anyakshetrā́ṇi vā́ imā́. 7. „O Takman, gehe zu den Mûjavant oder weiter weg zu den Balhika, | das Çū́dra-Weib, das strotzende, falle an, dieses, o Takman, schüttele etwas. 8. Die Mahâvṛisha, die Mûjavant (und deren) Sippe verzehre, fortziehend: | diese weisen wir an dem Takman, denn sie sind fremde Gebiete". Endlich v. 12: tákman bhrā́trâ balā́sena svásrâ kā́sikayâ sahá | pâmnā́ bhrā́tṛivyeṇa sahá gachâmúm áraṇaṃ jánam. 13: tṛitī́yakaṃ vitṛitī́yáṃ sadaṃdím utá çâradám | takmā́naṃ çītáṃ rûráṃ gráishmaṃ nâçaya vā́rshikam 14. gandhā́ribhyo mū́javadbhyó 'ṅgebhyo magádhebhyaḥ | praishyáṃ jánam iva çevadhíṃ takmā́nam pári dadmasi: 12. „O Takman, mit deinem Bruder Balâsa und deiner Schwester Kâsikâ, | mit deinem Bruderssohne Pâman geh zu jenem fremden Volke. 13. Der jeden dritten Tag wiederkehrt, den zwiefach dritten, den anhaltenden, herbstlichen, | den Takman, den kalten, heifsen, sommerlichen, regenzeitlichen, — 14. den Gandhâri, denMûjavant, den Añga, den Magadha | übergeben wir den Takman, wie einen Diener, einen Schatz". Hienach läfst es sich wohl nicht zweifeln, dafs wir es hier nicht mit einem einzelnen Fieberanfalle, sondern mit einer ganzen Epidemie zu thun haben: denn nicht von einem Individuum, von einer ganzen Genossenschaft soll der Takman ferngehalten und zu fremden Völkern vertrieben werden. Deshalb genügte auch nicht blos ein einfaches „Versegnen", sondern es wurde, wie aus dem 1sten Verse des Spruches hervorgeht, den

Göttern ein feierliches Opfer gebracht, um das öffentliche Unglück abzuwenden.

Wie man sich aber in diesem und dem vorigen Spruche zur Vertreibung des Takman an die Götter wandte, eben so gut konnte man in andern Fällen mit dem Dämon selbst verhandeln. Nach Somadeva (4, 26) macht sich Devadatta einen Vetâla dadurch zum Freunde, dafs er ihm göttliche Verehrung erweist und ihm Menschenfleisch zum Opfer bringt. In ähnlicher Weise richtet sich auch Atharv. 1, 25 direkt an den Takman, nennt ihn mit dem Schmeichelnamen deva (Gott) und bittet um Schonung. Es ist das derselbe Vorgang, wie wenn heute noch der Ehste, um sich von einem gewissen Hautausschlag zu befreien, den Unterirdischen, die ihm die Krankheit zugefügt haben, etwas Silber opfert, und in einem Spruche die Geister bittet, dem Siechen die Gesundheit wiederzugeben (Kreutzwald und Neus, Myth. und Mag. Lieder S. 76). Auch im deutschen Aberglauben giebt man der Krankheit Schmeichelnamen, um sie abzuwenden (Grimm, Myta 1106) genau so, wie Atharv. 6, 20 das námo astu takmáne unter die Anrufungen Rudra's, Agni's, Varuṇa's, des Dyo, der Pṛithivî und der Heilkräuter gemischt wird. Man trachtet eben, sich den Dämon zum Freunde zu machen, um seiner im Guten loszuwerden.

In anderen Fällen scheut man sich dagegen nicht, dem Dämon feindlich gegenüber zu treten; man vertreibt den Takman durch einen Spruch (takmā̃naṃ viçváçâradam bahír nírmantrayâmahe Atharv. 9, 8, 6) oder durch dämonenfeindliche Heilpflanzen (Jañgiḍa, Kushṭha) oder man bannt den Dämon und zwingt ihn auf ein anderes lebendes Wesen überzugehen. Alle drei Heilarten finden auch in un-

serer Volksmedicin noch ihre Anwendung. Am auffälligsten ist die Uebereinstimmung dort, wo der Takman im Atharva-Veda auf einen Frosch übertragen und auf diese Weise geheilt wird. So wenigstens verstehe ich den Spruch Atharv. 7, 116 und insbesondere die Worte: yó anyedyúr ubhayadyúr abhyétîmáṃ maṇḍúkam abhyètv avratáḥ: „der andern Tages, in zwei auf einanderfolgenden Tagen sich einstellt, auf diesen Frosch gehe er über, der Ruchlose". Ich mufs allerdings bei dieser Stelle lebhaft bedauern, dafs ich das Kauçika sûtra für meine Abhandlung nicht benützen konnte [1]; wenn ich aber erwäge, dafs auch im böhmischen Volksglauben das Fieber auf einen Frosch übertragen wird, so gewinnt der vedische Spruch eine hinlängliche Durchsichtigkeit. In Böhmen fängt man gegen das kalte Fieber beim Morgenthau vor dem Tage des heil. Georg einen grünen Frosch, näht ihn in einen Beutel und hängt ihn der kranken Person, ohne dafs sie weifs, was in dem Beutel ist, um den Hals. Sodann mufs der Kranke neun Tage hindurch vor Sonnenaufgang neun Vaterunser beten. Den neunten Tag mufs der Kranke unter Gebet zum Flusse gehen und das Beutelchen ins Wasser werfen und wiederum unter Gebet und ohne sich umzuschauen, nach Hause gehen (Grohmann, Aberglaube S. 166). Nun

---

[1]) Das Kauçikasûtra (32) ist zwar leider hier, wie immer, sehr kurz, genügt indefs doch hinlänglich zur Constatirung eines mit dem böhmischen Brauche wesentlich identischen Herganges. Es heifst daselbst: „namo rûràye" (7, 116, 1)-ti çakunî-niveshî-kâṃji-maṇḍûkân (°kâṃ Cod.) nîlalohitâbhyâṃ sûtrâbhyâṃ sakaksham baddhvâ „çîrshaktim" (9, 8, 1) ity abhimṛiçaty (çyaty Cod.), uttamâbhyâm âdityam upatishṭhate, d. i. „unter Recitirung von 7, 116 binde man ein Sperlingsweibchen (?), eine niveshî (?), eine kâñji (? Art Pflanze?) und einen Frosch mit zwei Bändern, einem blauschwarzen und einem rothen, mit dem kaksha (Saum des Untergewandes) zusammen und berühre (mit diesem Beutel?) unter Recitirung von 9, 8 (den Kranken?): mit den beiden letzten (Versen des Hymnus?) nahe man sich ehrerbietig der Sonne". niveshikâṃji liefse sich auch in niveshikâ (vergl. niveshyà, Halswirbel?) und añji (Salbe?) theilen. A. d. H.

ist aber die Transplantation der Krankheiten auf Thiere dem Atharva-Veda sehr wohl bekannt und zwar werden hiezu in der Regel solche Thiere gewählt, die mit der Krankheit irgend eine Aehnlichkeit haben. So wird die Gelbsucht in gelbe Vögel gebannt (Kuhn, Ind. und germ. Segenssprüche, Ztschr. 13, 115). In ähnlicher Weise wird also in unserem Spruche das kalte Fieber, das hier durch seine rhythmischen Paroxismen (Quotidiana und Quartana duplicata) kenntlich ist, auf den kalten Frosch übertragen, der wie der Takman in Sümpfen und Gewässern seinen Aufenthalt hat.

Auch das stimmt mit unserer Volksmedicin überein, wie der Takman im Atharva-Veda durch gewisse Heilpflanzen vertrieben wird. Diese Heilpflanzen sind natürlich in Indien andere als bei uns, das ist bei der grofsen Verschiedenheit der beiderseitigen Flora nicht anders möglich. Die Aehnlichkeit liegt nur darin, wie diese Pflanzen bei der Heilung wirksam gedacht werden.

Ich habe schon früher bemerkt, dafs im Atharva-Veda jede Krankheit als böser Zauber aufgefafst wurde. Es konnte daher auch jede Pflanze, die schon von anderer Seite her als zauberzerstörend bekannt war, in der Medicin zur Heilung von Krankheiten angewendet werden. Dasselbe ist ja auch in unserem Volksglauben der Fall. Bei den Ehsten z. B. hat die Eberesche und der Wacholder ganz vorzüglich die Kraft, die Anfälle der bösen Geister abzuwehren. Beide Pflanzen dienen aber auch zur Heilung des Fiebers. Der Kranke mufs in eine menschenleere Stube gehen und alle Oeffnungen derselben mit Ebereschen- oder Wacholderzweigen verstopfen. Wenn nun das Fieber (die Hal, das graue Wesen) zur bestimmten Stunde herbei-

kommt, findet es alle Eingänge mit den heiligen Zweigen verschlossen und kehrt zurück, um nie wieder zu kommen (Hurt, Beiträge S. 14). Die Eberesche ist keine officinelle Pflanze: sie verdankt ihre Heilkraft einzig und allein der religiösen Vorstellung, welche in ihr eine Verkörperung des Blitzes erblickte (Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 202). Ganz dasselbe gilt von dem Açvattha (ficus religiosa), welchem ebenfalls im Atharva-Veda eine aufsergewöhnliche Heilkraft zugeschrieben wird.

Andrerseits wurden im Atharva-Veda bei der Heilung von Krankheiten wirklich officinelle Pflanzen verwendet. So lange man aber an der Ansicht festhielt, dafs die Krankheit ein böser Zauber sei, konnten auch sie die Heilung nur auf übernatürlichem Wege bewirken. In ihrer Heilkraft lag zugleich die Gewähr, dafs sie auch im Stande seien, die Dämonen, welche die Krankheit hervorgerufen hatten, zu verjagen und die Zauberkräfte derselben unschädlich zu machen. Der Kushṭha (costus speciosus) war in der That eine officinelle Pflanze und wurde noch von der späteren indischen Medicin unter anderen auch gegen das Fieber (jvara) angewendet. Allein im Atharva-Veda vertreibt er nicht nur den Takman, sondern auch die weiblichen Zaubergeister (yâtudhânî). Selbst Salben konnten, wenn man sich von ihrer heilsamen Wirkung einmal überzeugt hatte, solche übernatürliche Kräfte zugeschrieben werden. So heifst es Atharv. 9, 9 von dem Âñjana (collyrium Haug, Ait. Brâhm. 1, 3): 5. náinam prā̆pnoti çapátho ná kṛityā̆ nā̆bhiçócanam | náinaṃ víshkandham açnute yás tvâ bibharty âñjana. 6. asanmantrā̆d dushvápnyâd dushkṛitā̆c chámalâd utá | durhā̆rdaç cakshúsho ghorā̆t tásmân naḥ pâhy âñjana. 5. „Den erreicht kein Fluch, kein Zau-

ber, kein Quälgeist, | den bewältigt nicht das Vishkandham, der dich bei sich trägt, o Âñjana. 6. Vor falschem Spruch, vor bösem Traum, vor böser That und vor Sünde | vor des Bösgesinnten grausem Blicke, vor diesem (allem) beschütze uns, o Âñjana".

In beiden Fällen also wirkten die Heilpflanzen des Atharva-Veda nicht durch ihre officinelle Eigenschaft, sondern durch die zauberabwehrende Macht, die in ihnen ruhte, und die durch das Wort des Beschwörers geweckt und auf ein bestimmtes Ziel gerichtet wurde. Darum erscheinen die Heilpflanzen (oshadhi) so leicht als höhere Wesen, die man bittet zu dem Kranken zu kommen (ihā́ yantv óshadhīḥ Ath. 8, 9, 10), und von denen man wie von göttlichen Wesen Schutz und Hilfe erwartet. So heißt es vom Jañgiḍa: áñgirâ asi jañgiḍa rákshitâsi jañgiḍa | dvipā́c cátushpâd asmā́kaṃ sárvaṃ rakshatu jañgiḍáḥ. Ein Añgiras bist du, Jañgiḍa, ein Schutzherr bist du, Jañgiḍa | Alles was zweifüßsig und vierfüßsig ist von uns, schütze der Jañgiḍa (Ath. 19, 34, 1).

Die beiden Heilpflanzen nun, welche im Atharva-Veda bei der Heilung des Takman angerufen werden, sind der Jañgiḍa und der Kushṭha. Welche Pflanze unter dem Jañgiḍa gemeint ist, ist mir nicht bekannt. In der späteren Medicin kommt der Name meines Wissens nicht mehr vor und aus der Schilderung des Atharva-Veda läßt sich nichts entnehmen. Die einzige Stelle, wo eine naturgeschichtliche Notiz über den Jañgiḍa geboten wird, ist Atharv. 2, 4, 5: çaṇaç ca mâ jañgidáç ca víshkandhâd abhi rakshatâm | áraṇyâd anya ā́bhṛitaḥ kṛishyā́ anyó rásebhyaḥ: „der Hanf und der Jañgiḍa beschütze mich vor dem Vishkandham | der eine kommt von der Wildniß, der andere

von den Säften des Ackerbau's". Er ist ein aufserordentlich kräftiges Mittel gegen allen Zauber, er überwältigt die Rakshas, die Quälgeister (abhiçocana) und andere Dämonen: ayáṃ víshkandhaṃ sahate 'yám bâdhate atríṇas | ayáṃ no viçvábheshajo jaṅgiḍáḥ pâtv áṅhasaḥ: „er überwältigt das Vishkandham, er schlägt die Gefräfsigen | dieses Allheilmittel, der Jaṅgiḍa beschütze uns vor Bedrängnifs" (Ath. 2, 4, 3). Wie es der Ṛig-Veda liebt, den Gott, den man gerade braucht, als den mächtigsten und höchsten unter den Göttern anzurufen, so wird auch im Atharva-Veda jedes Heilmittel, das man gerade anwendet, als das beste und mächtigste gepriesen. Daher heifst es auch vom Jaṅgiḍa: ná twâ pŭrvâ óshadhayo ná twâ taranti yā́ návâḥ: „nicht übertreffen dich die alten Heilkräuter, nicht die neuen" (Atharv. 19, 34, 7). Um den Glauben an die Heilkraft der Pflanze zu erhöhen, sucht man sie mit den Göttern oder den Ṛishi der heiligen Vorzeit in Verbindung zu bringen. So haben auch die Götter selbst dreimal den Jaṅgiḍa erzeugt und die ersten Priester haben ihn bereits als Aṅgiras gekannt: trísh ṭvâ devā́ ajanayan níshṭhitam bhŭ́myâm ádhi | tam u tvā́ṅgirâ íti brâhmaṇā́ḥ pûrvyā́ viduḥ (Atharv. 19, 34, 6). Er wird vanaspati genannt und Indra selbst hat ihm die Kraft verliehen, alle Krankheiten zu verscheuchen und die Rakshas zu schlagen: ugrá ít te vanaspata índra ojmā́nam ā́ dadhau | ámîvâḥ sárvâç câtáyan jahi rákshâṅsy oshadhe (Atharv. 19, 34, 9). Am klarsten wird die Heilkraft des Jaṅgiḍa in Atharv. 19, 35 geschildert, ich erlaube mir daher den Spruch vollständig mitzutheilen: 1. índrasya nā́ma gṛihṇánta ṛíshayo jaṅgiḍáṃ daduḥ | devā́ yáṃ cakrúr bheshajám ágre vishkandhadŭ́shaṇam. 2. sá no rakshatu jaṅgiḍó dhanapâlo dháneva |

devā́ yám cakrúr brâhmaṇā́ḥ paripā́ṇam arâtihám. 3. durhā́rdas tvám ghorám cákshuḥ pâpakṛ́tvânam ā́gamam | tā́ṅs tvám sahasracaksho pratîbodhéna nâçaya paripā́ṇo 'si jaṅgiḍa. 4. pári mâ diváḥ pári mâ pṛithivyā́ḥ páry antárikshât pári mâ vîrúdbhyaḥ | pári mâ bhûtā́t pári motá bhávyâd diçó-diço jaṅgiḍáḥ pâtv asmā́n. 5. yé kṛ́tvano devákṛitâ yá utó mártyebhyaḥ | sárvâṅs tā́n viçvábheshajo 'rasā́n jaṅgiḍás karat: 1. Indra's Namen nennend haben die Ṛishi den Jaṅgiḍa gegeben | welchen die Götter im Anfang zum Heilmittel, zum Vertreiber des Vishkandham gemacht haben. 2. Dieser Jaṅgiḍa beschütze uns, wie ein Schatzhüter seinen Schatz | den die Götter gemacht haben, die Priester zu einem Schutz, einem unheilvernichtenden. 3. Des Feindes grausen Blick, den bösen Zauberer, der herzutritt (?), | diese vertreibe du, Tausendäugiger, durch Gegenweisheit[1]), ein Schutz bist du, o Jaṅgiḍa. 4. Vor dem Himmel, vor der Erde, vor dem Luftraum, vor den Pflanzen | vor dem, was ist und was sein wird, nach allen Himmelsrichtungen schütze uns rings der Jaṅgiḍa. 5. Die Zauber, von den Göttern bereitet, und auch die von den Sterblichen her | alle diese mache kraftlos das Allheilmittel, der Jaṅgiḍa".

Die zweite Heilpflanze, die im Atharva-Veda wider den Takman angerufen wird, der Kushṭha, gilt in der späteren Medicin für costus speciosus und arabicus, und hat dort eine ausgebreitete Verwendung. Er ist aber durchaus nicht, wie Roth meint, ein Specificum gegen den Aussatz, der ebenfalls Kushṭha heifst, sondern wird in den verschiedensten Krankheiten und zwar auch in Fiebermitteln gebraucht. Im Ath. (6, 102, 3) dient er beim Liebeszauber:

---

[1]) Anders diese Stud. 5, 267, „Wachsamkeit" Pet. W. A. d. H.

ā̃ñjanasya madúghasya kúshṭhasya náladasya ca | turó bhágasya hástâbhyâm anuródhanam údbhare, was Weber übersetzt: „mit Händen voll von Âñjana (Augensalbe), Madugha (eine honigreiche Pflanze), Kushṭha (costus speciosus) und Nalada (Narde), mit den Händen des Bhaga schnell führ' ich hier die Anlockung aus“ (diese Stud. 5, 243). Er vertreibt die yâtudhânî, weiblichen Zaubergeister oder Hexen, und heilt aufser yakshma und takman (suht und fieber) auch noch die Krankheiten des Kopfes (çîrshâmaya), die Verblendung der Augen (upahatyā̃m akshós) und Schäden des Körpers (tanvò rúpaḥ) Atharv. 5, 4, 9. 10. Er ist überhaupt, wie der Jañgiḍa, ein Allheilmittel (viçvábheshajaḥ) Ath. 19, 39, 9, die kräftigste der Pflanzen (vîrúdhâm bálavattamaḥ) Atharv. 5, 4, 1 und das oberste unter den Heilkräutern: uttamó asy óshadhînâm anaḍvā̃n jágatâm iva vyâghráḥ çvápadâm iva | ná ghâyáṃ púrusho rishat | yásmai paribrávîmi tvâ sâyámprâtar átho dívâ: „das oberste bist du unter den Heilkräutern, wie der Stier unter den Thieren, der Tiger unter den Hundefüfsigen (Raubthieren) | es nehme keinen Schaden dieser Mensch, dem ich dich herbeirufe, abends, morgens, unter Tages“ A. 19, 39, 4. Sein Vater heifst Jîvala, seine Mutter Jîvalâ, er selbst aber hat drei Namen: Kushṭha, Na-gha-mâra und Na-ghâ-risha Ath. 19, 39 2. 3. Er wird Soma's guter Freund genannt (sómasyâ'si sákhâ hitáḥ, Ath. 5, 4, 7) und Atharv. 19, 39, 5 und 8 heifst es: sá kúshṭho viçvábheshajaḥ sâkáṃ sómena tishṭhati | takmā̃naṃ sárvaṃ nâçaya sárvâç ca yâtudhânyàḥ. „Dieser Kushṭha, das Allheilmittel, zugleich mit dem Soma steht er da | allen Takman vertreibe du und alle yâtudhânî“. Wie der Soma wächst übrigens auch der Kushṭha im Gebirge: yó giríshv ájâyathâ vîrúdhâm bálavattamaḥ | kúshṭhéhi takmanâ-

çana takmā̆nam nâçáyann itáḥ: „der du auf den Bergen wuchsest, der Pflanzen kräftigste | komm, Kushṭha, Takmanvertreibender, den Takman vertreibe von hier“. Besonders sind es die schönbelaubten Berge des Himavant, wo der Kushṭha gefunden wird (Ath. 5, 4, 2). Von dort her holt man ihn für den Kranken: étu devás trā̆yamâṇaḥ kúshṭho himávatas pári: „es komme der göttliche schützende Kushṭha vom Himavant her“ (Atharv. 19, 39, 1), wenigstens wachsen dort die besten Arten desselben (kúshṭhasya nā̆mâny uttamā̆ni) Ath. 5, 4, 8. Wie der Jañgiḍa war auch der Kushṭha schon den Ṛishi's der heiligen Vorzeit bekannt, insbesondere dem Vorfahr des Ikshvâku, d. i. wohl dem Manu Vaivasvata: yám tvâ véda pū̆rva íkshvâkor . . . ténâ'si viçvábheshajaḥ (Ath. 19, 39, 9). Schon das beweist, daſs der Kushṭha wegen seiner Heilkraft bei den Indern in hohem Ansehen gestanden habe. Von seiner Berühmtheit giebt aber am deutlichsten eine Mythe Zeugniſs, welche in drei Sprüchen des Atharva-Veda wiederkehrt, die Mythe von der Herabholung des Kushṭha. Sie wird Atharv. 5, 4, 3—6 folgender Maaſsen erzählt: 3. açvatthó devasádanas tṛitī̆yasyâm ito diví | tátrâmṛitasya cákshaṇam devā̆ḥ kúshṭham avanvata. 4. hiraṇyáyî naúr acarad dhíraṇyabandhanâ diví | tátrâmṛítasya púshyam devâḥ kúshṭham avanvata. 5. hiraṇyáyâḥ pánthâna âsann áritrâṇi hiraṇyáyâ | nā̆vo hiraṇyáyîr âsan yā̆bhiḥ kúshṭham nirā̆vahan. 6. imám me kushṭha pū̆rusham tám ā̆ vaha tám níshkuru | tám u me agadám kṛidhi: „3. Der Feigenbaum, der Göttersitz im dritten Himmel von hier | dort des Amṛita Erscheinung, den Kushṭha, die Götter spendeten. 4. Ein goldnes Schiff fuhr, ein goldgekettetes, am Himmel hin, | dort des Amṛita (feinsten) Seim, den Kushṭha die Götter spendeten. 5. Gol-

den waren die Wege, die Ruder golden, | die Schiffe waren golden, mit welchen sie den Kushṭha hinwegführten. 6. Zu diesem Mann, o Kushṭha, fahre herbei, diesen stelle mir her, diesen mache mir gesund". Ganz gleich ist die Darstellung dieser Mythe in Atharv. 6, 75; ein neues Moment aber tritt in Atharv. 19, 39, 6—8 hinzu, wo der Hergang in folgender Weise erzählt wird: 6. açvatthó devasádanas tritíyasyâm itó diví | tátrâmṛítasya cákshaṇam tátaḥ kúshṭho ajâyata. 7. hiraṇyáyî naúr acarad dhíraṇyabandhanâ diví | tátrâmṛítasya cákshaṇam tátaḥ kúshṭho ajâyata. 8. yátra nâvaprabhráñçanam yátra himávataḥ çíraḥ | tátrâmṛítasya cákshaṇam tátaḥ kúshṭho ajâyata. „6. der Feigenbaum, der Göttersitz im dritten Himmel von hier, | dort ist des Amṛita Erscheinung, von da her ist der Kushṭha stammend. 7. Ein goldenes Schiff fuhr ein goldgekettetes am Himmel, | dort ist des Amṛita Erscheinung, von da her ist der Kushṭha stammend. 8. Wo das Schiff sich niederliefs, wo des Himavant Gipfel | dort ist des Amṛita Erscheinung, von da her ist der Kushṭha stammend". Nach beiden Sprüchen also wuchs der Kushṭha ursprünglich unter dem wunderbaren Feigenbaum (açvattha) im dritten Himmel, der als Göttersitz gedacht wurde. Er ist aus dem feinsten Seime des Amṛita, das nach indogermanischen Mythen von jenem himmlischen Baume niederträufelt, entsprossen, in ihm ist das Amṛita gleichsam sichtbar geworden, zur Erscheinung gekommen. Nach dem ersten Spruche führten die Götter auf goldenem Schiffe die Heilpflanze hinweg, und brachten sie, wie der zweite Spruch hinzufügt, auf einen Gipfel des Himavant, wo später der Kushṭha denn auch vorzugsweise gefunden wurde. So wenigstens glaube ich die Stellen verstehen zu

müssen. Es ist möglich, dafs nâvaprabhrançanam gleich manor avasarpaṇam ist, wie Weber will (Beitr. zur vergl. Sprachf. 4, 288); daraus würde aber nichts weiter folgen, als dafs der Gipfel des Himavant, wohin die Götter den Kushṭha brachten, zugleich jener heilige Ort gewesen sei, wo der Urvater Manu nach der Flut sein Schiff angebunden hatte. Keineswegs aber dürfte deshalb der Vers von den beiden vorhergehenden, mit denen er durch den Refrain verbunden ist, getrennt werden. Durch diesen Mythus wird es auch erklärlich, wie der Kushṭha Soma's lieber Freund genannt werden konnte. Der Feigenbaum, von welchem der Kushṭha stammt, ist ja auch der soma-träufelnde Açvattha der indischen Mythe (Kuhn, Herabkunft S. 129) und die Somapflanze ebenso gut wie der Kushṭha eine irdische Erscheinungsform des himmlischen Amṛita. Wenn nun eine so berühmte Heilpflanze im Atharva-Veda vorzugsweise gegen den Takman gerichtet ist: so ist dies nur ein neuer Beweis, dafs derselbe eine furchtbare Krankheit des indischen Alterthums gewesen sei. Und in der That, wenn wir heute die Berichte lesen über die Fieberepidemien, welche in Folge der letzten Cyklonen ganze Landschaften Indiens entvölkern und verheeren: so begreifen wir vollkommen die Angst, von welcher im Atharva-Veda die alten Inder beim Herannahen jener schrecklichen Krankheit erfüllt sind.

Bad Wartenberg in Böhmen, den 2. Februar 1865.

Dr. J. Virgil Grohmann.

Zur Frage über die nakshatra.

In W. D. Whitney's jüngster, höchst dankenswerther Abhandlung [1]) über diesen Gegenstand sind mir theils einige Ansichten zugeschrieben, die ich in dieser Prägnanz als die meinigen anzuerkennen mich aufser Stande sehe, theils sind wirkliche Ansichten von mir mit Gründen bekämpft, die ich nicht für stichhaltig halten kann.

So ist es zunächst unrichtig, wenn es auf p. 46 heifst: „Prof. W. holds as demonstrable and attempts to prove that the sieou are, along with the manâzil of the Arabs, directly derived from the nakshatras — the other two peoples having separately imported from India and applied to their own uses, with slight alterations an institution of Hindu origin": — oder auf p. 60: „Prof. W.'s attempts to prove that the Hindu system is the parent and the others its descendants": — resp. auf p. 62: „he acknowledges the existence of the complete system of sieu in China as early as 250 BC., yet thinks it only an offshoot of the Hindu naksh. series": — oder wenn auf p. 64 die Rede ist von meinem: „belief, that all the other known forms of the asterismal system derive themselves from the Hindu alone". Eine so apodiktische

---

[1]) On the views of Biot and Weber, respecting the relations of the Hindu and Chinese systems of asterisms, with an addition on Müller's views respecting the same subject, Journal Am. Or. Soc. 8, 1—94. 1864.

Behauptung über das Verhältnifs der nakshatra zu den sieou ist meinen beiden Abhandlungen über die nakshatra (speciell handelt es sich dabei um die erste derselben) völlig fremd [1]. Nur in einem einzigen Falle (Naksh. 1, 321, 1—9) habe ich die etwaige Möglichkeit einer beiderseitigen Entlehnung (der menâzil, wie der sieou) aus Indien als hypothetischen Erklärungsgrund verwendet [2], resp. an einer andern Stelle (Naksh. 1, 299) anderweitige indische Spuren in China aufzufinden gesucht, während ich mich denn doch sonst durchweg (Nakshatra 1, 306—16. 2, 400) weit mehr der Annahme geneigt zeige, dafs Babylon als das gemeinsame Mutterland der astronomischen Wissenschaft für Indien und China zu erachten sei. In der That geht ja denn auch Whitney selbst (p. 61 ff.) ausführlich auf die Gründe ein, die mich dazu veranlassen, „the originality of the system of nakshatras" zu bezweifeln, dasselbe somit nicht als „an institution of Hindu origin" anzusehen, sondern den Ursprung desselben eben in Babylon zu suchen. Nur dann, wenn sich die Vermuthung des altsemitischen Ursprunges der Mondstationen nicht bewahrheiten sollte, würden wir — meine ich — zur Erklärung der Identität der vier menâzil-sieou 15. 22—24. gegenüber den Abweichungen der entsprechenden vier nakshatra in der That auf meine hypothetische Vermuthung, dafs jene Identität nur das Resultat treuerer Bewahrung des beiderseitig

---

[1]) Ich vermuthe, dafs Whitney hiebei durch den auf pag. 12 abgedruckten Brief von mir mit influenzirt worden ist: theils aber ist dies eben ein Brief, keine Abhandlung, theils ist derselbe viel früher geschrieben, als die beiden Abhandlungen über die nakshatra.

[2]) „Jene Uebereinstimmungen der sieu-manzil gegenüber den nakshatra würden somit nichts für einen uralten gegenseitigen Zusammenhang entscheiden, da sie eben auch einfach nur das Resultat treuerer Bewahrung des beiderseitig aus Indien erhaltenen Gutes sein könnten".

aus Indien entlehnten Gutes sei (Naksh. 1, 331) zurückzukommen haben. Es ist aber meine ausgesprochene Ueberzeugung, dafs wir einstweilen allen Grund haben, an jener Vermuthung festzuhalten, China somit als die Schülerinn Babylons, nicht als die Schülerinn Indiens anzusehen ist [1]).

Was nun meine Gründe für den nicht-indischen, sondern altsemitischen Ursprung der nakshatra betrifft, so mufs ich zugeben, dafs ich den Hauptgrund — in welchen ja auch Wh. mit mir übereinstimmt —, meinen Unglauben nämlich an die Fähigkeit der vedischen Inder zu dgl. selbständigen Beobachtungen, in meiner Abhandlung über die naksh. nicht scharf genug pointirt habe, obwohl derselbe z. B. Naksh. 2, 363 (freilich bei einer andern Gelegenheit) doch wohl deutlich genug zu Tage tritt. Ich kann nunmehr indessen auf die oben pag. 358—64 angeführten Data verweisen, als diesem meinem Unglauben zur Stütze dienend.

Von den Gründen sodann für das Bestehen eines altsemitischen Systems der Art ist, wie ich ebenfalls zugebe, der von dem Fest der Harraniter entlehnte keineswegs

---

[1]) Auch hat mich bisher noch Niemand anders verstanden. Müller (Ṛigv. 4, pref. pag. 46) sowohl als Haug (Times of India) bezeichnen mich als einen Verfechter der Mutterschaft Babylons für die nakshatra und für die sieou etc. — Mohl's Angabe freilich (Journ. Asiat. Juillet 1861 p. 113. 114): „Mr. W. a repris la thése de l'originalité de l'astronomie indienne" soll mich zwar allerdings wohl als einen Verfechter (!) der letzteren bezeichnen, indessen doch nicht gerade als Verfechter der Ansicht, dafs auch die sieou aus Indien stammen. (An derselben Stelle erklärt Mohl von den MM. Whitney und Newton, dafs sie unabhängig von Biot in Bezug auf den griechischen resp. vorptolemäischen Ursprung der indischen Astronomie zu denselben Resultaten, wie Dieser, gelangt seien, à l'exception d'un seul point, celui des nakshatras, qu'ils ne dérivent pas comme lui des sieou chinois, während sich doch einestheils Wh. gerade damals mit Biot's Ansicht hierüber ganz einverstanden erklärt hatte, anderntheils aber Biot von dem durch Wh. angenommenen vorptolemäischen Alter der indischen Astronomie nichts wissen wollte).

irgendwie zwingend, die Existenz eines solchen wird dadurch nicht „mit Nothwendigkeit geboten“, nur wenn dieselbe anderweitig erhärtet wäre, würde auch jenes Fest, als Ritual-Theil eines altsemitischen Volksstammes, als weitere Bekräftigung dafür mit in Frage kommen können. — Günstiger steht die Sache mit den mazzaloth, obwohl keineswegs so günstig, wie Haug (s. oben pag. 358) annimmt [1]). — Was sodann die (twenty-eight, setzt Müller Ṛigv. vol. 4. pref. p. 70 hinzu!) menâzil des Qorân betrifft, so habe ich selbst bereits zugegeben (Naksh. 1, 320), daſs, zumal nach Levy's „Entdeckung einer Inschrift in altindischen Charakteren auf der Halbinsel Sinai, die Möglichkeit ihrer Entlehnung aus Indien, etwa in den ersten Jahrhunderten u. Z., noch nicht ausgeschlossen“ ist. Nicht minder muſs ich, Whitney gegenüber, daran festhalten, daſs die Sharṭân-Reihe der 28 menâzil des Alferghâni etc. jedenfalls faktisch auf indischen Ursprung zurückgehe. Steinschneider's ausführliche, leider allerdings wenig übersichtliche Untersuchungen (Z. d. D. M. G. 18, 118—201) lassen hierüber kaum einen Zweifel [2]). So lieb es mir auch wäre, das Gegentheil erwiesen zu sehen, da das Bestehen eines altarabischen Mondstationenkreises ja eben ein di-

---

[1]) vgl. Steinschneider, Ztschr. der D. M. G. 18, 120. — E. Meier hat neuerdings Massilia, den alten Namen von Marseille, mit: „מַזָּל arab. manzil, Niederlassung, Wohnung, Herberge“ identificirt (Zschr. der D. M. G. 19, 91). Ist dies richtig, so würden die Actien der mazzaloth als Mondstationen in der That erheblich steigen.

[2]) Aus einem Briefe Steinschn.'s vom 10. April d. J. entnehme ich Folgendes: „Von arabischen menâzil vor indischem Einfluſs habe ich Nichts gefunden. — Auch halte ich meine Ansicht aufrecht, daſs die Juden die Stationen nicht kannten. Ueber den angeblichen Dorotheus habe ich noch nichts Sicheres. — Ich vindicire meiner Abhandlung hauptsächlich das Verdienst der Nachweisung, daſs die Mondstationen in den groſsen Kreis der Ideen gehören, welche von Indien aus nach Europa gekommen sind und das Mittelalter beherrscht haben“.

rekter Anhalt für meine Annahme von der Herkunft der nakshatra aus Babylon sein würde[1]), so kann ich mich doch den ausdrücklichen Angaben der arabischen Astronomen gegenüber, welche für die 28 menâzil, Sharṭân an ihrer Spitze, durchweg auf Indien als ihre Haupt-Quelle hinweisen[2]), nicht zu einer andern Auffassung verstehen. Und wenn die menâzil 15. 22—24 von den entsprechenden nakshatra differiren, dagegen mit den betreffenden sieou übereinstimmen — worauf Wh. mit Recht besonderes Gewicht legt —, so reicht dieses „nearer agreement with the presumable original order of the asterisms" doch nicht aus, um, den arabischen Angaben gegenüber, den indischen Ursprung der Sharṭân-Reihe direkt abzuweisen. Ich halte vielmehr daran fest (s. Naksh. 1, 320), dafs dieser Umstand sich einfach auch dadurch erklären läfst, dafs damals, als diese (âçvinî-) Reihe von Indien zu den Arabern kam, jenen vier Gliedern derselben auch in Indien noch die alte von Babylon einstmals überkommene Himmelslage zukam. Für 15. und 22. habe ich ja eine dergl. von der späteren abweichende, zu der der entsprechenden menâzil und sieou dagegen stimmende Himmelslage in der That aus dem Taitt. Brâhmaṇa faktisch nach-

---

[1]) wenn Sédillot die Araber direkt als die ersten Erfinder der Mondstationen betrachtet, so fehlen hiefür irgend welche, hier gerade den mannichfachen inneren Schwierigkeiten gegenüber doppelt nothwendige, äufsere Beweise. — Auffällig bleibt es übrigens, dafs Biot die von Sédillot gemachten Einwürfe gegen seine chinesische Theorie so vollständig todtschweigt, während er sich doch sonst lebhaft genug darüber zu beklagen wufste, wenn man von seinen eigenen Ansichten nicht die gebührende Notiz nahm, s. seine Worte hierüber in den Études pag. 208 (ed. oct.), pag. 33 (ed. qu.) die eigentlich vollständig auf ihn selbst passen.

[2]) von Interesse ist hierbei, dafs schon sie die Frage aufstellen, s. Steinschneider p. 166, ob die Inder dabei als selbständig oder als Schüler der Chaldäer zu betrachten sind: Indi vero primi saeculi partes sive ita primum habuerint, sive caldeorum inventione postea recuperantes...

gewiesen [1]). Für 23. 24 liegt somit die gleiche Vermuthung nahe genug. Während dann in Indien die Kenntniſs der nakshatra und ihrer Himmelslage in Folge davon, daſs sie allmälig durch den Zodiacus und die Planeten bei Seite geschoben wurden, Schaden litt, hätte China dieselben von Anfang ab in der ebenfalls von Babylon her überkommenen Weise treu bewahrt. Allerdings erscheint damit, denn 22 ist abhijit, ein doppeltes geboten: theils nämlich die Annahme der Zahl 28 für die nakshatra als auch altbabylonisch, wie es denn ja auch wirklich 28 sieou sind, theils ferner müſste, da die Neuheit von abhijit zur Zeit des Taitt. Brâhm. in der That wohl auſser Zweifel steht, eine zweite Entlehnung aus Babylon, der ersten gegenüber, welche nur 27 nakshatra ohne abhijit kannte, angenommen werden. Ein gleiches Resultat ergiebt sich ja auch, wie es scheint, aus der Differenz, welche das Coluren-Datum des Jyotisham in seiner Stellung zur kṛittikâ-Reihe zeigt, falls derselben nämlich überhaupt ein so specielles Gewicht beizulegen ist, s. Naksh. 2, 357. 363. Jyotisha p. 15.

Die Verwandlung der kṛittikâ-Reihe in die âçvinî-Reihe ist in Indien offenbar durch das Bekanntwerden des Aries-Zodiacus, dem sich die letztere anschlieſst, hervorgerufen worden. Da nun die Sharṭân-Reihe der menâzil ebenso wie die padewar-Reihe der persischen chortak ebenfalls dem Aries-Zodiacus (resp. der âçvinî-Reihe) entspricht, so müſste man, um dieselben als einheimischen (nicht

---

[1]) Ein Nachweis, der durch Wh.'s dictum (pag. 67), „daſs the Hindu (-series) shows no signs of change at these points, but rather the contrary (!)“ natürlich nicht alterirt wird. Auf pag. 54 (resp. pag. 56) erklärt er ja doch selbst für 15 (svâti) meine Annahme als begründet (obschon nicht als absolut nöthig); für 22 aber greift er zu einer merkwürdigen Aushülfe s. unten.

aus Indien entlehnten) Rest eines altbabylonischen Mondstationen-Systems ansehen zu können, annehmen, dafs die Umwandlung der alten, der kṛittikâ-Reihe entsprechenden Ordnung[1]), welche einen Taurus-Zodiacus — die Plejaden an der Spitze — veraussetzt, in Westasien selbständig vorgenommen worden sei (ganz ebenso, wie dies in Indien durch Entthronung der kṛittikâs geschah). Die Möglichkeit hievon ist jedenfalls nicht in Abrede zu stellen, und was speciell die persischen chortak anbelangt, so hat Wh. (p. 66) mit Recht darauf hingewiesen, dafs die betreffende Stelle des Bundehesh, da sie zuerst den Zodiacus mit Aries an der Spitze aufführt, auch die darauf folgenden chortak in gleicher Reihenfolge aufführen mufste. Doch ist auch hiebei u. A. die Angabe des Ammianus Marcellinus (s. Indische Skizzen pag. 78) im Auge zu behalten, welche, wenn auch nicht für die Zeit des Hystaspes, Vaters des Darius, wie er angiebt, so doch wohl für seine eigene Zeit gelten wird, und in welcher er denn eine ganz specielle Geltung der indischen Astronomie für Persien statuirt (: s. auch Naksh. 1, 328). Für die Araber sodann, deren Astronomen sich selbst durchweg als Schüler der Inder in Bezug auf die nakshatra bekennen, ist eine selbstständige Anpassung der Mondstationen an den Aries-Zodiacus wenig wahrscheinlich. — Es findet sich nun bei Steinschneider am a. O. allerdings noch ein merkwürdiger Umstand, der für die Entscheidung dieser Frage von nicht geringer Bedeutung erscheint, nämlich statt der

---

[1]) Wh.'s Erklärung des Namens Aldebarân als: secundus hat durch Steinschneider (a. a. O. pag. 266) — indefs nur eventuellen — Widerspruch erfahren; nach Alferghâni hiefs dies Gestirn eig. alfaniq, s. Krehl, Religion der nördlichen Araber p. 10.

âçvinî-Reihe eine bharaṇî-Reihe, mit al-Buṭain statt mit Sharṭân beginnend, und zwar zu zweien Malen, 1) in der hebräischen Himmelsscheibe der Münchener Hs. 261, am a. O. p. 154, und 2) in Bonatti's Astronomiae decem tractatus (verfaſst zwischen 1281 und 1296) am a. O. pag. 198. Und zwar erscheint am letzteren Orte der Name albuṭain in den Formen albaraya, albaraga, albarain, welche wie direkt aus bharaṇî entstanden aussehen, somit für den indischen Ursprung der betreffenden Angabe zu entscheiden scheinen. Bei der korrupten Gestalt aller dortigen Namen ist dies indeſs wohl reiner Zufall: keiner der andern Namen zeigt Anklang an die indischen nakshatra-Namen. Es ist somit das Faktum selbst rein an und für sich zu betrachten. Selbständige Beobachtung von Seiten der arabischen Astronomen ist dabei wohl ausgeschlossen, da das astronomische Datum der bharaṇî-Reihe über deren Zeit weit vorausliegt. Es bleiben somit, wenn nicht das Ganze selbst nur als ein Irrthum der Ueberlieferer anzusehen sein sollte — und zu einer dergl. Annahme liegt keine rechte Veranlassung vor — nur zwei Möglichkeiten: entweder 1) es handelt sich hier um eine alte westasiatische Rektification der älteren, in der kṛittikâ-Reihe ihren Ausdruck habenden Himmelstheilung, oder 2) es ist auch hier indischer Einfluſs vorliegend, wie denn das Datum des Jyotisham — das wir freilich seinerseits selbst als nach Indien erst eingewandert anzusehen (s. p. 356. 430) geneigt sind — wirklich eigentlich (Naksh. 2, 356 n.) eine bharaṇî-Reihe implicirt. Für die erstere Annahme lieſse sich nun in der That geltend machen, daſs die Araber auſser den Indern als ihrer Hauptquelle für die mansiones doch auch gelegentlich noch auf andere Autorität sich berufen;

so Aben Ragel, von dem Steinschneider pag. 156 angiebt, dafs er in lib. VII. bei dieser Gelegenheit stets die astrologischen Ansichten der Inder denen des Dorothius entgegenstelle (und neben diesem resp. auch Antichus, Antiochus, und Uuelleius, Valens? oder Vettius?, namhaft mache). Ebenso handelt 4, 18 der 1142 verfafsten Epitome des Io. Hispalensis (Steinschn. pag. 125): de electionibus Indorum (*et* fehlt) Dorothii secundum mansiones lunae 28, und wird dieser Dorothius darin als Sidonius bezeichnet. Es fragt sich nun aber, in wie weit diesen Angaben ein Gewicht beizulegen ist, da uns Alkindi (bei Steinschn. pag. 133) ausdrücklich erzählt, wie man zu seiner Zeit den Mangel systematischer Erkenntnifs dadurch zu ersetzen suchte, dafs man angeblich traditionelle Aussprüche alten Autoritäten, wie Hermes, Ptolemaeus und Doronius (der offenbar mit Dorothius identisch, s. Steinschn. p. 156) beilegte. Denn wenn sich auch hieraus als gewifs ergiebt, dafs Doronius als alte Autorität galt, so fragt es sich nun doch, ob nicht etwa jene Angaben des Aben Ragel etc. eben in diese von Alkindi perhorrescirte Kategorie fallen, in welchem Falle ihre Zurückführung auf Dorothius gegen ihren etwaigen indischen Ursprung begreiflicher Weise gar nichts beweisen würde.

Sind nach dem Bisherigen die wirklichen Beweise für das Bestehen eines altsemitischen Mondstationen-Kreises allerdings keineswegs irgendwie zwingend, so wollen wir doch darum die Hoffnung noch nicht aufgeben, dafs sich deren in der That noch finden werden: insbesondere blicken wir mit Erwartung auf die assyrischen Keilinschriften. In der Meifsener Philologen-Versammlung theilte mir J. Oppert mit, dafs er die Mondstationen (in welcher Zahl

konnte er nicht mit Bestimmtheit angeben) in der That in derselben angetroffen habe. Hoffentlich hat er damit andere Stellen im Auge gehabt, als die folgende, die sich in seiner Abhandlung über die Inschriften der Sargoniden p. 38 als Theil einer Inschrift des Königs Sargon (c. 700 a. Chr.) vorfindet: „dans le 3me mois, nommé Siran, consacré au dieu, qui règle le parcours des trente mansions diurnes .... et qui est Sin“ (d. i. Deus Lunus): denn hiermit ist uns nicht gedient, da es sich hier wohl eben nur um die 30 Tage des Monats handelt.

Es treten übrigens für den altsemitischen Ursprung der nakshatra sekundär ja auch noch die sonstigen Beziehungen astronomischer Art ein, die ich zwischen Babylon und Indien aufzufinden gesucht habe, die Analogieen nämlich in den Namen für kṛittikâs[1]), für rohiṇî und mṛigaçîrsham nebst den dazu gehörigen Mythen, und für âçreshâs (s. Naksh. 2, 368—71), vor Allem aber die Gleichheit der Angaben über die Dauer des längsten Tages, wie sie uns für Babylon, Indien und China vorliegen (s. Naksh. 2, 362. 400). Wh.'s Einwürfe hiegegen (pag. 63) beruhen wesentlich darauf, daſs die Breite Babylons und dés Theiles von China, „in which were situated its ancient capitals and centres of civilisation, nearly the same“ sei. Nun, dies ist denn doch nicht ganz richtig. Babylon liegt faktisch 32° 31', Loyang dagegen, um welches es sich hierbei handelt, 34° 45'. Wenn nun nicht einmal die Babylonier im Stande gewesen sind, ihre längste Tageslänge richtig zu bestimmen, sondern eine solche angeben,

---

[1]) Die gleiche Bedeutung hat auch der arabische Name, s. Krehl, am a. O. pag. 26.

die nur für 35° pafst (s. Naksh. 2, 362—363), so ist kaum denkbar, dafs die Chinesen ihrerseits dies vermocht haben sollten. Gerade also der Umstand, dafs die chinesische Angabe für Loyang so absolut richtig ist, erweckt Verdacht gegen ihre Ursprünglichkeit. Man sollte nach dem Beispiele Babylon's eine Angabe erwarten, die denn doch mindestens um 2° von der Wahrheit differirte, selbst wenn man zugeben wollte, dafs die Chinesen ebenso gute Beobachter gewesen seien, wie die Babylonier, was in der That doch ziemlich fraglich sein möchte! — Der Einwurf sodann, dafs die Angaben selbst nicht genau genug seien, um daraus auf wirkliche Identität schliefsen zu können, scheint mir gegenüber dem Umstande, dafs alle drei Länder in derselben Angabe zusammentreffen, die zwar allgemein gehalten, aber doch eben absolut identisch ist, bedeutend an Gewicht zu verlieren.

Ebenso wie bei den historischen Vorfragen, mufs ich auch da, wo es sich um den Charakter etc. der nakshatra handelt, Wh.'s Darstellung, oder resp. Bekämpfung meiner Ansichten mehrfach entschieden ablehnen. So ist es zunächst eine wiederholt bei ihm wiederkehrende Wendung, mir die „assumption" zuzuweisen (vgl. p. 20 ff. 46. 47), die nakshatra seien, wie die sieou „virtually single stars serving to mark out in the heavens and give name to intervals, which are reckoned from one star to the next". Mit ziemlicher Emphase verweilt er dabei, dafs es absolut keinen Grund hiefür gebe, und dafs es impossible sei, „to summon them (Biot und mich) to declare the reasons of their faith". Ich beantworte dies einfach mit der Aufforderung, mir eine Stelle in meinen Abhandlungen über die

akshatra nachzuweisen [1]), wo ich annehme (pag. 26. 47): „that to mark out equal spaces traversed equidistant stars would necessarily have been selected". Wenn ich Naksh. 2, 276. 277 von den „gleichmäfsigen Entfernungen" der nakshatra spreche, so übersetzt Whitney (p. 47) freilich letzteres Wort durch: the stars limiting and dividing the asterisms, die ich für: disposed at precisely equal distances along the ecliptic hielte, anstatt einfach hiebei, wie sich gehörte, an den ganzen Himmelsraum von je $\frac{1}{27}$, den dieselben einnehmen, zu denken, ebenso wie ibid. 1, 308 von „27 in gleicher Entfernung von einander befindlichen Mondstationen" [2]), oder 2, 288 von „den 27 naksh., die in gleicher Entfernung zu einander stehen", die Rede ist. Gerade der Nachweis, dafs „die Räume der 27 nakshatra, ihre gegenseitigen Entfernungen von einander, von Anfang an rechnungsmäfsig gleich gewesen sind", ist ja denn doch mit ein Hauptbestreben meiner Arbeit. Wh.'s Mifsverständnifs hiebei ruht offenbar auf einer Verwechslung der beiden in nakshatra, als Mondstation, eingeschlossenen Begriffe: Stern, resp. Sterngruppe, und: Umfang derselben (vgl. seine eigenen Bemerkungen hierüber p. 81). Dafs natürlich da, wo von Lage etc. der nakshatra die Rede ist, dann nicht mehr an die Mondstation als solche, d. i. als $\frac{1}{27}$ des Himmels, sondern eben nur an den Stern, resp. die Sterngruppe zu denken ist, durch welche dieselbe

---

[1]) Daraus, dafs ich Naksh. 1, 317 auf Grund von Ideler's Erklärung den periodischen Monat als „nach dem täglichen Vorrücken von Stern zu Stern abgemessen" bezeichne, folgt doch nicht, dafs ich für die die nakshatra markirenden Sterne je eine Entfernung von 13⅓° verlange! — Der Ausdruck: begrenzende Sterne 1, 284 gehört Biot an und ist auf p. 285 nur wiederholt, um mich dessen Ausdrucksweise konform anzuschliefsen.

[2]) „woneben denn das Determinanten-System Biot's schwerlich noch irgend Platz finden könnte" heifst es im Verlauf 1, 309.

repräsentirt wird, versteht sich von selbst. — Es steht übrigens jene Supposition Whitney's ja auch eigentlich geradezu in Widerspruch mit der zweiten Ansicht über die nakshatra, die er mir auf pag. 55 zuweist, wonach ich nämlich den periodischen Umlauf des Mondes in 27 bis 28 Tagen, resp. die Theilbarkeit seiner Bahn in ebensoviel Theile für „the system itself or the essential of part it" halten soll, „while its fixation in the sky, by selected stars or groups of stars is a matter of secondary consequence." Mit dieser letzteren Angabe hat Wh. allerdings in so weit Recht, als ich in der That weit eher geneigt bin, die Theilung des Himmels in 27 dem täglichen Laufe des Monats entsprechende Theile als das prius, die Wahl der dieselben markirenden Sterne dagegen als das posterius anzusehen — hat ja doch auch die Dodekatemorie des Himmels eher bestanden, als der Zodiacus! —, ehe ich mich zu Whitney's eigener Ansicht von der Priorität der Letzteren bekennen könnte: „there is no such thing as a system of nakshatras until the series of stellar groups is determined upon, as guides to the actual division and nomenclature of the path of the planets". Was in aller Welt zunächst haben die Planeten hier zu thun? Wenn Wh. die Existenz eines nakshatra-Systems von der Erkenntniſs desselben als eines Mittels zur Eintheilung der Planetenbahn abhängig machen will [1]), nun, dann giebt es im Veda, welcher von den Planeten nichts weiſs (was Wh. auf pag. 67 ja auch selbst betont), überhaupt kein nakshatra-System! Die faktisch als Marken der nakshatra

[1]) Dieser: planetary path kehrt auch auf pag. 27 wieder, bedeutet daselbst aber wohl nur so viel, als das vier Zeilen vorher stehende: „the moons track"?

erwendeten Sterne, resp. Sterngruppen sodann sind beanntlich theilweise aus Sternen so geringer Gröfse betehend, dafs die Annahme, man habe sie eher vor den brigen Sternen ausgezeichnet, ehe man sie noch für die ur Bezeichnung der 27tägigen Mondbahn nöthige „series f stellar groups" verwandte, wenig glaublich erscheint. Nur dadurch vielmehr, dafs es eben galt, für die 27 Theile dieser letzteren je einen markirenden, dominirenden Stern, resp. Sterngruppe zu finden, nur dadurch ist die Aufnahme von Sternen so geringer Gröfse in jene Reihe überhaupt erklärlich: man war genöthigt, sich mit dem in der betreffenden Gegend befindlichen Stern-Material zu behelfen, so gut es eben ging. — Wenn Whitney übrigens ziemlich consequent nakshatra mit: stellar groups, asterisms, constellations übersetzt, so ist doch diese Beschränkung theils etymologisch durchaus nicht zu rechtfertigen[1]), theils geschieht damit dem Faktum Eintrag, dafs mehrere nakshatra nicht durch Sterngruppen, sondern nur durch Einzelsterne markirt sind[2]).

Meine Ansicht von dem Charakter der nakshatra geht weder dahin, dafs sie: virtually single, resp. equidistant stars, noch dahin, dafs sie blofse (pag. 77): spaces in the heaven seien, sondern dahin (s. Naksh. 2, 288), dafs sie eine Theilung des Himmels in 27 gleiche, d. i. also je in glei-

---

[1]) Da Whitney (pag. 55) die Bedeutung „mansions, stopping places, stations" für nakshatra ausdrücklich verwirft, so kann er füglich — und er thut es auch auf pag. 5 — nur die Bedeutung Stern als die primäre ansehen, aus welcher sich secundär die obigen Bedeutungen freilich entwickelt haben, aber doch eben erst sekundär durch das Medium der Restriktion des Wortes auf die Mondstationen, s. Wh.'s. eigene Bemerkungen p. 78.

[2]) Auf pag. 22 giebt Wh. zu, dafs „the Hindu-system is . . . composed chiefly of groups or constellations". Auf pag. 23 dagegen heifst es: „that the members of the system were actually groups from the commencement of their history in India".

cher Entfernung von einander stehende Abschnitte darstellen, welche den periodischen Mondmonat zu markiren bestimmt ist, wobei denn resp. ein jeder dieser 27 Theile durch in dem betreffenden Himmelsabschnitt dazu geeignete Einzelsterne oder Sterngruppen repräsentirt wird. Das Hauptgewicht liegt hierbei auf ihrem Charakter als Mondstationen, und wenn Wh. (pag. 20), mit Bezug auf meine Bezeichnung (Naksh. 1, 316) seiner in den Noten zum Sûrpasiddh. ausgesprochenen Ansicht, vermöge deren er „in Abweichung von Biot die nakshatra nicht als Mondstationen, sondern nur als: zodiacal constellations rudely marking out divisions of the ecliptic gelten läſst“, als einer — „wie unsere Abhandlung zeigen wird“ — irrigen, bemerkt, daſs er bei mir vergebens nach einem Erweis dieser Irrigkeit sich umgethan habe, nun, so liegt dies einfach darin, daſs ich ihm ja hiebei eben gar nicht, wie er annimmt, deshalb entgegentrete, weil er die nakshatra „instead of being limiting stars“ für „zodiacal constellations marking out divisions of the ecliptic by their proximity“ hält, sondern nur deshalb, weil er dieselben nicht als Mondstationen ansehen will. Die Gründe aber, welche für diese meine Ansicht von den nakshatra als Mondstationen in meiner Abhandlung aufgeführt sind, haben ja in der That auf Wh. so überzeugend gewirkt, daſs er sich derselben jetzt ohne Weiteres direkt und vollständig angeschlossen hat. Denn wenn er es jetzt (pag. 25) als seine Ansicht ausspricht, daſs die nakshatra „were a series of 27 or 28 stellar groups, serving as basis for a division of the ecliptic into the same number of portions . . . and regarded as suggested by the moons revolution and established to mark her progress from day to day through the

sky", so ist diese seine jetzige Ansicht — in Bezug auf welche er gegenwärtig keine „discordance of opinions" für möglich hält — keineswegs (p. 27): „in nearly all essential respects the same with that expressed in the notes on the Sûryasiddhânta", sondern steht in sehr direktem Widerspruch damit. Denn dort sagt Wh. pag. 207: „Mr. Biot's error lies in his misapprehension in two important respects of the character of the Hindu asterisms: in the first place . ., and in the second place he assumes them to have been established for the purpose of marking the moons daily progress from point to point along the ecliptic". Er bezeichnet dann weiter die Ausdrücke: Mondstationen, Mondhäuser etc. als „founded only in carelessness or in misapprehension", erklärt, dafs im Sûryasiddhânta nirgendwo Beziehung der nakshatra zum Monde vorliege etc., und schliefst seine lange Erörterung hierüber auf p. 208 damit, dafs „such a connection (with the moons daily motions) was never deemed an essential feature of the system".

Hiegegen[1]) war es, dafs ich Naksh. 1, 316 und 2, 294 not. 3 unmittelbar auftrat, und der polemische Theil meiner ganzen Arbeit war ja eben der: 1) Biot gegenüber den auch von Wh. damals[2]) adoptirten chinesischen Ursprung der nakshatra abzuweisen, 2) Wh. gegenüber ihren Charakter als Mondstationen darzulegen. In beiden Beziehungen aber hat sich Wh. jetzt vollständig seinen früheren Ansichten ab-, der meinigen zugewendet. Und zwar war es zur Erhärtung des nicht-chinesischen Ursprungs der

---

[1]) in der additional note auf p. 325 ist allerdings ein gewisser Rückzug bereits angetreten, aber derselbe ist weit entfernt davon, ein principieller zu sein. [2]) s. note zum Sûryas. pag. 206.

nakshatra nöthig, darzuthun, dafs die von Biot hervorgehobene Ungleichmäfsigkeit der Entfernungen, durch welche dem ganzen System ein so zweckwidriger Anschein gegeben wird, der älteren Zeit desselben nicht zukömmt, dafs dasselbe vielmehr von Anfang ab, seinem Zwecke den periodischen Mondlauf zu markiren entsprechend, den Himmel in siebenundzwanzig gleiche Räume theilt, jeden derselben durch geeignete Sterne des betreffenden Himmelsstückes markirend. Ich bekenne meine Unfähigkeit, die späteren sich zudem widersprechenden Angaben im Nakshatrakalpa, bei Garga, Brahmagupta etc. über die ungleichmäfsigen Entfernungen, die ja auch für Wh. (pag. 23 und 27) jetzt noch „as obscure" wie früher sind, zu erklären, insofern dieselben sich ja keineswegs etwa blos auf die Entfernungen der Sterne, resp. der Sterngruppen der einzelnen nakshatra von einander, sondern auf den ganzen Umfang (bhoga, kshetra) derselben beziehen, und damit denn natürlich ihre Verwendung als Marken des periodischen Mondlaufes vollständig beeinträchtigt wird. Indem ich mich demgemäfs (Naksh. 1, 316) einstweilen bescheide, „die Frage über den Ursprung dieser ungleichmäfsigen Entfernungen resp. deren Gemeinsamkeit zwischen China und Indien unentschieden zu lassen, da wir eine uns völlig genügende Lösung nicht anzugeben wissen", weise ich doch in der Note ibid. bereits darauf hin, „dafs auch bei dem Zodiakus eine ganz ähnliche Incongruenz stattfindet, insofern auch da jedem Zeichen rechnungsmäfsig 30° zukommen, während der Umfang der einzelnen Bilder in sehr bedeutender Weise differirt". Und dies ist denn gerade die Lösung, welche auch Whitney jetzt (pag. 25) adoptirt hat. Die Entstehung jener Un-

gleichmäfsigkeiten erklärt sich danach einfach dahin, dafs zur betreffenden Zeit das Wort nakshatra neben seiner prägnanten Bedeutung als Bezeichnung der Mondstationen, resp. der zur Markirung der 27 gleichen Himmelstheile gewählten Sterne, gleichzeitig auch, gemäfs seiner ursprünglichen allgemeinen Bedeutung: Stern, zur Bezeichnung jener Sterne selbst als solcher, ohne Beziehung auf ihren Charakter als Mondstationsmarken, gebraucht ward, dafs dann das von der gegenseitigen Entfernung dieser Sterne Geltende schliefslich auch wieder auf ihre Stellung zu den Mondstationen übertragen, und so letzteren ein ungleichmäfsiger Umfang zugetheilt wurde, der mit ihrem wahren Wesen nicht im Einklange steht.

Bleibt freilich immer noch die Frage, wie die Uebereinstimmung mit den sieou in dieser eigenthümlichen Beziehung zu erledigen. Nachdem indessen Whitney theils Biot's Theorie von den sieou auf p. 34. 42 einer gründlichen Kritik unterworfen, theils gezeigt hat, dafs die Gestalt, welche das System derselben „now wears in China, is the result of an alteration, made some time later than its origination or its reception from abroad", brauchen wir uns über diesen Punkt keine grofse Sorge weiter zu machen. Schlimmsten Falles genügt, wenn keine andere Erklärung möglich, der Hinweis auf die langjährigen Beziehungen der indischen Buddhisten zu China, um die Herübernahme irgend welcher im Laufe der Zeit in Indien gemachter Veränderungen in das vor Alters von Babylon her überkommene und in seiner Kio-Reihe schon für c. 250 a. Chr. (also für eine dem Beginn buddhistischen Einflusses vorausliegende Zeit) geschützte sieou-System als leicht denkbar erscheinen zu lassen.

Aus dem fest bestimmten, gleichmäfsigen Umfange der Mondstationen, wie er sich uns als nothwendige Eigenschaft derselben ergeben hat, folgt nun aber keineswegs etwa der gleiche Charakter auch der sie markirenden Sterne. Hat ja doch sogar auch der gleichmäfsige Umfang selbst, wie dies eben die Stellen des Nakshatrakalpa, Garga [1]) etc. bezeugen, schliefslich einem ungleichmäfsi-

---

[1]) Diese Angaben Garga's kehren ganz identisch in der sûryaprajnapti (10, 2) wieder. Vom abhijit (dem ersten der dortigen nakshatra-Reihe) heifst es nämlich daselbst, dafs es $\frac{21}{67}$ eines Nycthemeron, d. i. $9\frac{27}{67}$ muhûrta lang: „candreṇa sârdham yogam yunakti", während sechs naksh. (çatabhishaj etc.) 15 muhûrta lang, andere sechs (die 3 uttarâṇi, punarvasu etc.) 45 muh. hindurch, die übrigen 30 muh. lang „candreṇa saha yogam açnuvate". Malayagiri citirt im Comm. dazu noch andere Stellen in Mâgadhî, die das Gleiche besagen. Und der Text giebt dann auch das gleiche Verhältnifs zur Sonne an, dafs nämlich abhijit vier Nycthemera 6 muhûrta lang „sûryeṇa sârdham yogam upaiti", während die sechs nakshatra mit çatabhishij an der Spitze 6 Tage 21 muh., die sechs mit uttarabhadrapada als Führer 20 Tage 3 muh., die Uebrigen 13 Tage 12 muh. lang „sûryeṇa samam yogam yuñjanti". Auch dafür führt der Comm. weitere Belege an. — In **10**, 3 sodann erscheint dieselbe Eintheilung der nakshatra in pûrvabhâgâni (divasasya pûrvabhâgaç candrayogasyâdim adhikṛitya vidyate), resp. paççâdbhâgâni (divasasya paççâttaro bhâgaç ....) samakshetrâṇi, und naktambhâgâni apârdhakshetrâṇi, resp. ubhayabhâgâni dvyardhakshetrâṇi (= sârdhakshe°) wie im Nakshatrakalpa 5. Und dieselbe Eintheilung in samakshetrâṇi, ardhakshetrâṇi und dvyardhakshetrâṇi (d. i. sârdha°) kehrt auch in **10**, 22 wieder. — Das Werk, dem ich diese Angaben entlehne (s. über dasselbe Verz. d. Berl. S. H. pag. 372) ist mir erst in neuerer Zeit durch Umstände, über die ich bald specieller zu berichten hoffe, näher zugänglich geworden. Bei seiner Alterthümlichkeit — schon Bhadrabâhusûri (fol. 1 b), resp. °svâmin (16 b), d. i. doch wohl der Verf. des Kalpasûtra, der c. AD. 632 schrieb (vergl. meine Abhandlung über das Çatrumj. Mâh. p. 7. 12)?, hat einen Commentar dazu verfafst — sollte man reiche Belehrung über die ältere Stufe der ind. Astronomie, insbesondere auch über die des Jyotisham, von ihm erwarten, da es ja nur von Sonne, Mond und den nakshatra, resp. ihrem gegenseitigen Verhältnifs während des fünfjährigen yugam handelt (: die Planeten sind zwar gekannt, spielen indefs eine völlig untergeordnete Rolle; in **10**, 20 z. B. wird Jupiter und Saturn, resp. ihre Umlaufszeit erwähnt; ebenso in **20**, wo auch die anderen drei Namen unter einer Schaar von 88 graha erscheinen. Von dem Zodiacus dagegen habe ich bis jetzt keine Spur darin gefunden). In der That wird es dieselbe auch hoffentlich reichlich gewähren. Leider sind indefs zwei Umstände hiebei sehr störend. Einmal nämlich die sehr erheblichen Schwierigkeiten, welche der Bewältigung und dem Verständnifs des Werkes entgegenstehen, theils durch verschiedene Eigenthümlichkeiten der Schrift und den bedeutenden Umfang des Ganzen, theils und vor Allem dadurch, dafs der

gen neben sich Zutritt verstatten müssen. Fehlte nun schon bei der Wahl jener Sterne, eben weil sie nicht als begrenzende, sondern nur als repräsentirende zu gelten beanspruchen, ein eigentliches cogens — die einen stehen mehr am Anfang, andere in der Mitte, andere mehr am Ende des ($\frac{1}{27}$stels) Himmelsantheils ihrer Station —, so liegt es auf der Hand, wie leicht sich Aenderungen aller Art, sei es willkürliche, sei es unabsichtliche, in ihren Kreis einschleichen konnten, zumal bei einem Volk, wie die Inder, das zu exakten Beobachtengen so wenig geeignet ist, — ein Defekt desselben, der denn doch durch seine allerdings grofse Verehrung und Heilighaltung traditioneller Ueberlieferung nur theilweise wieder aufgewogen wird.

Die Art und Weise nun, mit welcher Whitney die von mir zusammengestellten Data hierüber behandelt, welche theils für den erst sekundären Ursprung der Zahl 28, resp. für die Ursprünglichkeit der Zahl 27, theils für sonstige Veränderungen sprechen, welche die nakshatra (d. i. ihre Sterne) in Namen, Himmelslage, Sternenzahl etc. durchgemacht haben, kann ich nicht umhin, als eine solche zu bezeichnen, welche, um mich seiner eigenen Worte mir gegenüber (pag. 51) zu bedienen, hervorgegangen ist aus seiner „anterior persuasion" von der „fixedness

---

Mâgadhî-Text des sûtra selbst stets nur mit wenigen Anfangsworten citirt ist (die oben angegebenen Stellen konnten daher auch nur in der Sanskṛit-Uebersetzung des Commentars aufgeführt werden). Sodann aber der höchst verhängnifsvolle Umstand, dafs die Jaina, vgl. Colebrooke 2, 220—224, wie überall, so auch in der Astronomie in einer höchst merkwürdigen Weise rein willkürlich und phantastisch zu Werke gehen (: die nakshatra beginnen z. B. mit abhijit, das yugam resp. mit der Conjunction des Mondes mit abhijit am ersten Tage der schwarzen Hälfte des çrâvaṇa fol. 85 [a]). — Der Commentator Malayagiri ist wohl identisch mit dem Malayasûri, der nach Aufrecht Catal. Oxon. p. 396 [b] anno 1772, der Vîra-Aera nämlich, also (s. Çatruṃj. Mâh. p. 12) 1428 p. Chr. lebte.

and permanency of the stellar groups composing the nakshatras" (p. 56), einer Ueberzeugung, die freilich ihrerseits bei ihm eigentlich etwas befremdet, da er ja doch selbst früher in seinem Sternkatalog (Noten zum Sûryas. p. 186. 206. 218. 191. 198) in Bezug auf „the later knowledge of the Hindus respecting their system of asterisms" von: very grave errors, von: confusion and uncertainty, von: inconsistencies, die das System: disfigure, von: ignorance and carelessness, von: arbitrary alterations (freilich als bereits: „made at the time of its adoption"!) zu sprechen sich veranlafst gesehen hat.

Was denn zunächst die Zahl 27 betrifft, so steht die Sache philologisch betrachtet einfach so. So lange nicht in einem der älteren Texte neben den doch wahrlich ziemlich zahlreichen (Wh. sagt freilich p. 58 not numerous!) Erwähnungen dieser Zahl auch die Zahl 28 für die nakshatra nachgewiesen wird — und das ist bis jetzt nicht geschehen —, will es gar nichts besagen, dafs in den späteren Texten beide Zahlen neben einander stehen. Von einem dieser letzteren Texte freilich versucht Wh. jetzt anzunehmen — und Haug, s. oben pag. 369, thut das Gleiche —, dafs er ein alter sei. Während er nämlich in den Noten zum Sûryasiddh. pag. 203 von der Aufzählung der nakshatra „in the nineteenth book of the Ath.-Veda, a modern appendage to that modern collection" spricht, wie er denn auch noch ganz vor Kurzem in seinem Atharva-Prâtiç. p. 251 von dem sekundären Charakter dieses neunzehnten Buches gehandelt hat, hält er es jetzt (p. 58) „by no means impossible, that the Atharvan-hymn should be as ancient as anything which mentions the complete series of asterisms". Auf die von mir Naksh. 2, 290

ausführlich erörterten Gründe, sprachlicher[1]) und kritischer Art, durch welche im Gegentheil dieser Hymnus „als zu den allerjüngsten Stücken, die sich in den Veda eingeschlichen haben“, gehörig markirt wird, läſst er sich dabei freilich mit keiner Silbe ein, und genügt es daher, hier nochmals darauf, resp. auf das bereits in ds. Stud. 4, 433 Bemerkte zu verweisen. — Wie groſs ferner der: interval of time zwischen Taitt. Saṃh. und Taitt. Br. sein mag, wissen wir freilich nicht. Auch mögen sie wohl literargeschichtlich „to the same period“ gehören, aber jedenfalls das eine, die Saṃhitâ, an den Anfang, das andere, das Brâhmaṇam, an das Ende derselben: sonst wäre ja eben gar kein Grund gewesen, sie getrennt zu halten. Das Brâhmaṇam ist ein Nachtrag zur Saṃhitâ, und wenn diese nur 27, jenes dagegen 28 nakshatra kennt, resp. in der Weise, wie es von dem 28sten spricht, deutlich zeigt, daſs dasselbe damals noch ein novum war, so ist zweifellos klar, daſs die Zahl 28 in diesem Falle später als die Zahl 27 beglaubigt ist. — Die Texte ferner des Kâṭhakam, der Vâj. S. (Çatap. Br. 10), des Kaushîtaki-Brâhm. und des Pañcavinça-Brâhm., welche alle nur von 27 nakshatra wissen, und in welchen (Ts. und Kaush.-Brâhm.) das Adjectivum nakshatriya geradezu in der Bedeutung von 27fach erscheint, sind literargeschichtlich unbedingt älter, als die Stellen, welche die Zahl von 28 naksh. aufführen. — Aus der Ursprünglichkeit der Zahl 27 für Indien folgt nun übrigens keineswegs, wie dies Wh. (p. 56) für nothwendig hält, daſs die Chinesen und Araber, welche die in Indien erst sekundäre Zahl von 28 naksh.

---

[1]) und zwar nicht blos, worauf Wh. eingeht (pag. 58), in Bezug auf die nomenclature der nakshatra.

haben, dadurch eo ipse als Schüler der Inder erwiesen würden. Für die Araber zwar, resp. für die Sharṭân-Reihe derselben, nehme ich letzteres allerdings an, aber nicht aus diesem, sondern aus den oben (p. 427—32) erörterten sonstigen Gründen. Für die Chinesen dagegen genügt die Annahme, daſs sie die Zahl 28 aus Chaldäa erhalten haben, ebenso wie die Inder ihrerseits, bei welchen resp. dann eine wiederholte Beziehung zu Babylon anzunehmen sein würde, wofür sich uns ja in der That (s. oben p. 429) auch noch andere Gründe darzubieten scheinen. Wh's. Annahme wenigstens, daſs die Inder gleich von vorn herein 28 nakshatra aus Chaldäa entlehnt, deren Zahl aber sekundär selbständig in 27 verwandelt hätten, ist wenig befriedigend. Abgesehen davon, daſs den Indern damit eine astronomische Selbstständigkeit zugetheilt würde, die zu der geringen Befähigung hiefür, die auch Wh. ihnen nur zutraut (und in Bezug auf welche ich ganz derselben Meinung bin), nicht recht stimmt, wäre es doch wahrlich theils höchst eigenthümlich, daſs diese angeblich spätere Zahl 27 in den älteren Texten ausschlieſslich herrscht, während erst die späteren Texte die angeblich ältere Zahl 28 daneben erwähnen, theils ferner sind ja doch die Angaben über abhijit im Tt. Brâhm. für die damalige Neuheit dieses nakshatra (s. Naksh. 1, 321. 2, 308), ein Umstand, auf welchen Wh. freilich in keiner Weise reflektirt hat, unbedingt entscheidend.

Was ferner die Namen der nakshatra anbelangt, so beantwortet Wh. meinen Nachweis der dabei obwaltenden Differenzen mit der allerdings sehr einfachen Antwort, daſs die Inder Synonyma lieben [1]), und daſs Verschiedenheit des

---

[1]) was den Namen rohiṇî die „rothe" betrifft, so hatte ihn Wh. aller-

Namens daher nicht „as even prima facie evidence of varities of charakter" (pag. 48) gelten könne. Dies geht denn aber doch etwas zu weit. Dárum handelt es sich ja gerade erst, ob so völlig differente Namen, wie z. B. mṛigaçîrsham und invakâs, bâhu und ârdrâ, wirklich als Synonyma zu erachten sind oder nicht. An und für sich wird von vorn herein denn doch auch für Indien angenommen werden müssen, daſs Kunz nicht Hinz, sondern Kunz ist. Uebrigens glaube ich mich Naksh. 2, 376 mit aller Vorsicht ausgedrückt zu haben, wenn ich den speciellen Verhältnissen Rechnung tragend sage: „zugleich erhebt sich in Bezug auf die schroffsten Differenzen natürlich auch die Frage, ob es sich dabei wirklich um dieselben Sterne handelt und nicht vielmehr auch darin eine Aenderung anzunehmen ist, etc." Das Hauptgewicht fällt dabei auf den Umstand, daſs die Differenzen in Bezug auf die Namen der nakshatra „vorzugsweise in den älteren Quellen herrschen, während in den jüngeren eine gröſsere (schlieſslich eine völlige) Gleichförmigkeit eingetreten ist". Bei wirklichen Synonymen pflegt das Umgekehrte der Fall zu sein, die Zahl derselben sich zu vergröſsern [1]) mit der Zeit. Wenn ich nun aus der nicht unerheblichen Zahl

---

dings bereits in seinen Noten zum Sûryasiddh. p. 185. 193 von dem rothen Schimmer der betreffenden beiden Sterne erklärt und ich bedaure, daſs ich dies auſser Augen gelassen habe. Die mich selbst, wie der Context angiebt, wenig befriedigende Conjektur Naksh. 2, 277 wäre mir erspart worden, und mit ihr auch der aus Wh.'s Munde mich allerdings etwas schmerzlich berührende Vorwurf (pag. 52): „does not this seem like a wilful closing of the eyes?" Meine Freunde wenigstens sollten mich doch so weit kennen, daſs ich nie absichtlich meine Augen einer mir bekannten und gegenwärtigen Wahrheit verschlieſsen werde.

[1]) In der That ist dies ja in Bezug auf die wirklich synonymen Namen auch bei den naksh. selbst direkt der Fall. Die von den präsidirenden Gottheiten entlehnten Namen derselben z. B. sind bei Varâhamihira etc. von höchst mannigfacher Art.

von dergl. Differenzen „auf eine gewisse Unfertigkeit des Systems in der Zeit, wo es uns zuerst entgegentritt, und auf erst allmälig erfolgte Consolidirung desselben geschlossen habe", und sich auch Wh. genöthigt sieht, dies anzuerkennen (: „it is undeniable that in the Brâhmaṇas we approach pretty near to the beginnings, whether by origination or by importation, of the naksh.-system in India"), resp. eine „more or less discordance in the choice" auch in Bezug auf die Gottheiten, denen die naksh. zugetheilt werden, zuzugeben, so sind diese „evidences of alteration" denn doch etwas bedeutender, als dafs man sie beliebig durch die Erklärung beseitigen könnte: „they are at once seen to be of a very trifling and inconclusive character".

Die von mir nachgewiesenen Differenzen sodann in Bezug auf die Sternenzahl der nakshatra[1]) erscheinen Whitney als: „in part imaginary and in part trivial", ihr Gewicht daher als rein „illusory" (pag. 51). Er gelangt zu diesem Resultat auf verschiedenen Wegen. Zunächst nimmt er an, dafs ein pluraler oder dualer Name Singular werden kann „without by any means implying a reduction of the group to a single star". Als ob ich dies letztere irgendwo behauptet hätte! Viel-

---

[1]) Aus der sûryaprajnapti (10, 9 fol. 113 b) erfahren wir nur, dafs abhijit als dreisternig galt. Malayagiri führt aber zwei gâthâ aus der Jambûdvîpa-prajnapti an, woraus sich im Wesentlichen Uebereinstimmung mit den späteren Angaben bei Albirûnî (abhijit 3, rohiṇî 5, jyeshṭhâ 3), in der Çâkalyasaṃhitâ (çatabhishaj 100, revatî 32, pushya 3) und bei Çrîpati (âçvinî 3, mûlam 11) ergiebt. Bei punarvasu 5, âçleshâ 1, maghâ 7, viçâkhâ 5 sind die Zahlen der Jamb. ganz eigenthümlich, bei den übrigen nakshatra findet Uebereinstimmung mit dem Nakshatrakalpa statt. Der Text lautet: tiga-tiga-pañcaga yâ (d. i. ca) saya(d. i. çata)-duga-duga-vattîsaṃ (eine Länge zuviel) tigaṃ taha tigaṃ ca | chap-pañcaga-tiga-ikkaga-pañcaga-ti(ga)-ikkagaṃ ceva || sattaga-duga-duga-pañcaga ikkikkaga-pañca-caü-tigaṃ ceva | ikkârasaga-caükkaṃ caükkagaṃ ceva târagjaṃ (! târâgraṃ = târâpramâṇam) || (: die Aufzählung beginnt mit abhijit).

mehr sage ich ja gerade im Gegentheil (Naksh. 2, 380): „wenn die jüngeren Texte auch aus den alten Pluralen ..: Singulare gemacht, dagegen den Singular . . . zum Plural erhoben, den Plural . . . zum Dual degradirt haben, so ist dabei offenbar die alte Bedeutung des Singulars, resp. Duals, wonach sie als Marke für ein-, resp. zweisternige nakshatra dienen, vollständig verloren gegangen". — Was Wh. sodann gegen diese meine Auffassung von der „alten Bedeutung des Singulars, resp. Duals" anführt, will wenig besagen. Für den Dual zunächst giebt er es selbst zu. Dafs resp. bei den Doppelnakshatra der ihrer Gesammtheit zukommende Plural (bei den phalgunyas also und proshṭhapadâs) auch auf jede Hälfte übergehen kann, ohne damit für diese eine plurale Sternenzahl zu bedingen, ändert in der Sache nichts, ist ja auch von mir nirgendwo in Abrede gestellt worden. Das Umgekehrte dagegen, dafs die pluralen Namen der beiden Hälften eines Doppelnakshatra als Gesammtheit gefafst als Dual erschienen, kommt, es handelt sich um ashâḍhâs, nicht vor. — Was sodann den Singular betrifft, so ist die Möglichkeit, dafs ein singularer nakshatra-Name auch in der älteren Zeit des Systems schon eine Sterngruppe bezeichnet habe, allerdings nicht in Abrede zu stellen. In der That erscheint der Singular im Kâṭhakam bei zwei Namen: punarvasu und viçâkhâ, die wohl von Anfang ab je ein zweisterniges nakshatra bezeichnet haben. Schwieriger steht die Frage bei mûlam, resp. mûlabarhaṇî, wofür sich auch der duale Name vicṛitau findet, der hier bei der speciellen Bezeichnung der letzteren als vicṛitau nâma târake die Zweizahl der betreffenden Sterne sicher verbürgt, während die Angaben über die Sternenzahl des mûlam äufserst schwan-

kend sind (: doch erwähnt Albîrûnî in der That auch die Zweizahl dafür). Wo sich nun, wie in einem der beiden von Whitney angeführten Fälle, bei hasta nämlich, ja vielleicht auch in dem andern Falle, bei mṛigaçiras (pag. 52), aus der faktischen Beschaffenheit der himmlischen Verhältnisse obige Annahme als wahrscheinlich ergiebt, bin ich durchaus nicht abgeneigt, derselben Rechnung zu tragen. Im Allgemeinen aber ist das Faktum an und für sich, dafs singulare, duale, plurale Namen neben einander stehen, a priori wohl ein Beweis dafür, dafs singulare Namen eigentlich nur einsternige nakshatra bedeuten. Auch ist der bereits in den Brâhmaṇa selbst sich findende technische Name hiefür: ekanakshatra keineswegs „obviously" dieselben nicht als „single-star nakshatras", sondern als „singular-name nakshatras" bezeichnend; die scholl. sind vielmehr einstimmig in ihrer Erklärung: ekaṃ ca nakshatraṃ ca oder: yatraikâ târakâ, und diese Erklärung wird durch die Analogie von puṃnakshatra, welches allerdings nicht „male nakshatra", sondern „masculin-name nakshatra" bedeutet, in keiner Weise angefochten oder auch nur berührt: die Worte des Çatap. 13, 8, 1, 3 „amâvâsyâ vâ ekanakshatram, eko hi" stellen resp. offenbar das ekanakshatram auf gleiche Stufe mit dem beim Neumond mit der Sonne zu einem Stern verschmolzenen Monde.

Da nun im Uebrigen Wh. wohl schwerlich in Abrede stellen wird, dafs nichts so „implausible, not to say impossible and absurd" (pag. 52), ist, dafs man es indischer Scholastik nicht zutrauen dürfe, so meine ich, dafs ich meine Vermuthung, das durch den glänzenden Stern Aquila α markirte nakshatram çroṇâ sei ursprünglich nur einsternig gewesen, habe drei Sterne nur sekundär erhalten, weil

man in dem veränderten Namen desselben: çravaṇa etymologisch das Ohr erkannte und nun zu dem Kopf (Aquila α) noch zwei Ohren (Aquila γ und β) zufügte, gegen den Vorwurf der Absurdität in der That in Schutz zu nehmen wohl befugt bin.

Dafs die beiden ursprünglich einsternigen nakshatra : revatî und çatabhishaj nur aus ähnlichen etymologischen Gründen das eine, revatî die reiche, zu der Zahl von 32 Sternen, das andere, çatabhishaj Arzt für hundert, gar zu deren 100 gelangt sind, hat auch Wh. nicht anzufechten gewagt[1]), da die älteren Quellen hier zudem auch die Kunde, dafs beide nur einsternig seien, faktisch gewahrt haben.

Im Uebrigen geht Wh. in seiner Darstellung meiner Zweifel in Bezug auf die Identität der die nakshatra markirenden Sterne, resp. Sterngruppen auf Grund der Differenzen in der Angabe über die Zahl der Sterne denn doch etwas weiter als billig, wenn er aus dem einfachen Umstande, dafs ich auf Grund des Singulars mṛigaçiras dies nakshatram für ursprünglich einsternig, die beiden andern der späteren drei Sterne für aus etymologischen Gründen hinzugezogen halte, annimmt: „in his (d. i. in meinem) view there is nothing which at all fixes the name mṛigaçiras to any particular constellation, nothing to prevent us from supposing that it was applied successively to various constellations, as one and another was selected for a boundary mark in the ever varying divisions of the ecliptic". Von diesen etwas declama-

---

[1]) resp. in Bezug auf çatabhishaj seine frühere Annahme (not. Sûryas. pag. 197) also wohl fallen lassen.

torischen Worten gilt einfach der bekannte Satz: „qui nimium probat, nil probat“. Gerade hier bei mṛigaçiras ist zudem Wh.'s Vorwurf sehr unglücklich angebracht, denn ich habe eben gerade hier nicht nur durch Heranziehung der betreffenden Legenden auf einen bestimmten Sternmythus, resp. auf die damit gegebene Existenz eines ganzen Kreises von Sternbildern, hingewiesen[1]), womit denn also eine ganz bestimmte Fixirung eo ipso geboten war, sondern ich habe ja auch hiebei sogar ausdrücklich (Naksh. 2, 369) für diese Legenden den Gedanken an „ein chaldäisches Vorbild, welches in dem כְּסִיל der Hebräer, dem Orion der Griechen seinen anderweitigen Nachhall gefunden hat“, als unmittelbar zur Hand liegend bezeichnet, somit die Identität der betreffenden Sterne eigentlich direkt anerkannt!! — Ob nun dasselbe auch für den Namen invakâs gilt, ob dieser mit mṛigaçiras denn doch wahrlich nicht synonyme Namen wirklich dasselbe Sternbild bedeutet, das ist freilich eine zweite Frage, auf die Wh. hier übrigens gar nicht einmal reflektirt hat, und die jedenfalls durch die Autorität des Amarakosha (s. Wh.'s not. zum Sûryas. pag. 322), die ja doch ihrerseits eben nur ein Abklatsch der Stellen ist, welche anstatt mṛigaçiras den Namen invakâs enthalten, schwerlich entschieden werden kann!

Was endlich die Himmelslage der nakshatra betrifft, so hat Whitney die kuriose auch bei den Arabern wiederkehrende Eintheilung derselben, „in solche, die

[1]) vergl. Naksh. 2, 370: „die eine (Namensform) mṛigaçîrsham gehört offenbar zu der eben erwähnten Legende des Aitar. Brâhm.“, und weiter unten bei ârdrâ: „den Namen bâhu, Arm, deutet er (ibid. pag. 322) [nämlich Whitney in den Noten zum Sûryasiddhânta] auf das Vorderbein des Rehes, dessen Kopf in mṛigaçîrsham vorliegt“.

nördlich und die südlich herumwandeln, was zu den heutigen Angaben über deren Lage in keiner Weise passen will" (Naksh. 2, 309. 377) ganz unerwähnt gelassen. Die Angaben über den steten Sitz der kṛittikâs im Osten und über ihre Beziehung zum Siebengestirn weist er als: pure creations of fancy, und: simply nonsense zurück. Von den beiden speciellen Angaben endlich, welche ich in Bezug auf die Lage von nishṭyâ und abhijit den Brâhmaṇa entlehnt habe, findet das über nishṭyâ (=svâti) Bemerkte bei Wh. annähernd Anerkennung. Für abhijit dagegen schlägt er vor (pag. 54) die Stelle des Taitt. Brâhm. 1, 5, 2, 3, wo dasselbe als „über den ashâḍhâs, unter der çroṇâ" befindlich bezeichnet wird (uparishṭâd ashâḍhânâm, avastâchroṇâyai) — von „the order of the asterisms in the series" zu verstehen: „Abhijit is in the succession of the nakshatras next above or beyond the Ashâḍhâs and next below or this side of Çroṇâ". Er meint, diese Erklärung sei: „in every respect quite as admissible", als die andere, und die Stelle beweise somit nichts für: „a change of place since its time in the asterism Abhijit". Ehe Whitney indessen nicht andere Stellen der Art, die einen dergl. Sprachgebrauch für uparishṭât gegenüber von avastât erhärten, anführt, bestreite ich zunächst die Möglichkeit dieser Erklärung geradezu (das Taitt. Brâhmaṇa stellt in ähnlichen Fällen parastât und avastât einander gegenüber). Aber auch wenn ihm dies gelänge, nun so bliebe die andere Erklärung ja doch seiner eigenen Angabe selbst nach auch noch quite as admissible als die seinige, und da sie zu den Angaben der Chinesen und Araber stimmt, so würde sie jedenfalls schon darum die Vermuthung der Wahrscheinlichkeit mehr für sich haben, als die Erklärung

Wh.'s, bei welcher kein dgl. Motiv zu ihrer Bestätigung hinzutritt. Auf den auch bei seiner Erklärung der abhijit-Stelle in voller Kraft bleibenden Umstand übrigens, dafs dieselbe die damalige Neuheit dieses nakshatra indicirt, hat Wh. in keiner Weise Rücksicht genommen.

Wie nun Wh. allen diesen Fakten gegenüber auf p. 67 (oben p. 429) sagen kann, dafs das indische System „shows no signs of change at these points (nämlich bei den naksh. 15. 22—24.) but rather the contrary" ist mir in der That unklar. Sind ja doch auch sonst noch Anhaltspunkte vorhanden, welche uns die Möglichkeit von allerlei Veränderungen, schon in früher Zeit, vor Augen rücken. Das Kâṭhakam giebt selbst gelegentlich in einfacher Schlichtheit als Grund dafür, dafs manche Opfrer bei ihren Opferhandlungen sich nicht durch Rücksicht auf die nakshatra bestimmen lassen, den Umstand an, dafs „die Menschen sie nicht besonders gut kennen und immer erst etwas viel nachzudenken haben (ehe sie dieselben finden)", Naksh. 2, 296. Und es wird resp. demgemäfs mehrfach in das Belieben des Opferers gestellt, ob er sich nach den naksh. richten wolle oder nicht. Es schliefst dies jedenfalls eine Nichtachtung, resp. Vernachlässigung derselben ein, die allerlei Perspectiven für mögliche Deterioration der Kunde von ihnen eröffnet.

Wenn wir nun bedenken, dafs die ältesten Nachrichten, welche uns im Uebrigen über die Himmelslage der indischen naksh. bis jetzt zu Gebote stehen, erst aus der Zeit der späteren astronomischen siddhânta, vom 6ten Jahrhundert ab etwa herstammen, resp. deren Angaben über die polare Länge und Breite der yogatârâs, sowie über deren Lage innerhalb der nakshatra selbst entlehnt

sind [1]), so nimmt es in der That eher Wunder, daſs dieselben im Ganzen noch so gut zu den Angaben über die arabischen und chinesischen Mondstationen stimmen, wie dies in der That der Fall ist. Diese Uebereinstimmung aber ist natürlich die beste Garantie für ihre Richtigkeit, und wo sie vorhanden, ist die Identität der betreffenden Sterne natürlich gesichert. Wo sie aber ausbleibt, wo resp. zwar die menâzil und sieou übereinstimmen, die nakshatra dagegen differiren, wird die Schuld wohl eben bei diesen, resp. an ihrer mangelhaften Ueberlieferung liegen.

Was endlich Wh.'s Bemerkungen (p. 68—71) über die Schwierigkeit, aus den nakshatra-Monatsnamen zu einem Datum über deren Entstehungszeit zu gelangen, anbelangt, so fällt es mir allerdings schwer, die Hoffnung, daſs dies doch möglich sei, aufzugeben: denn da einmal faktisch jene Namen ihren Ursprung davon haben, daſs in der betreffenden Zeit der Vollmond in die betreffenden nakshatra fiel [2]), so muſs dem doch entschieden eine derartige Beobachtung zu Grunde liegen, und zwar der Natur der Sache nach eine solche, die sich ziemlich energisch dem Bewuſstsein der damaligen Inder aufdrängte.

---

[1]) vergl. Wh.'s sorgfältige Verzeichnung und Kritik derselben in den nott. zum Sûryas. pag. 176 ff. Einige in Rañganâtha's schol. in der Calc. Ausgabe mitgetheilte Varianten sind von Wh. nicht erwähnt, obwohl nach pag. II ein Mskpt. desselben zu Gebote stand: so z. B. das daselbst zu ârdrâ und zu uttarâshâḍhâ Bemerkte. — Auch der Somasiddh. 6, 1—9 (Chamb. 185) stimmt genau zu Sûryas., bei ârdrâ hat der Cod. indeſs nicht: abdhayo, sondern: vyâḍyayo 49 (!), und çatabhishaj erhält 1° 30' südlicher Breite adhyardhabhâgaḥ (nicht blos 30').

[2]) Bei Malayagiri zu sûryapr. 10, 5 (94 a) finde ich die eigenthümliche Angabe: çrâvishṭho (!) mâsaḥ prâyaḥ çravishṭhayâ dhanishṭhâparaparyâyaya parisamaptim upaiti, bhâdrapada uttarabhadrapadayâ, açvayaka (!) açvin(y)â, was wohl auf mit dem Vollmond endende Monate zu beziehen. (s. Naksh. 2, 281).

Sonst ist nicht zu begreifen, wie sie zu diesen Monatsnamen gekommen sein sollten, deren Entstehung aus den einfachen Bezeichnungen der Vollmondstage selbst durch das nakshatra, auf welches dieselben fielen, wir ja in der rituellen Literatur vor unsern Augen vor sich gehen sehen. Da indessen Whitney mit voller Bestimmtheit angiebt (p. 67. 70): „the same series of asterisms as places of the moons full does not anywhere recur in two successive years: nor indeed is it possible, that such should ever be the case", dagegen aus eigenen Berechnungen z. B. gefunden hat, dafs in Bezug auf die Vollmondsstationen die „series which commences in January 1854 and ends in September 1855 is precisely the same with that which begins in January 1862 and ends in September 1863", sowie dafs auch das Jahr 1844 „corresponds in every point with 1863", so dafs hienach die Wiederkehr derselben Stationen innerhalb des 19jährigen Metonischen Cyklus „or any other of the same character" als etwaiger Grund für jene Terminologie erscheint — womit natürlich eo ipso jeder chronologische Anhalt ausgeschlossen wäre —, so kann ich hier, da ich selbst aufser Stande bin, eine Prüfung der Richtigkeit dieser Angaben, resp. Berechnungen Wh.'s anzustellen, eben nur den Wunsch aussprechen, dafs eine dergl. von kompetenter astronomischer Seite stattfinden möge.

Und so kann ich denn auch als Philologe — und nur als solcher bin ich ja in die ganze Streitfrage über die nakshatra überhaupt eingetreten — mir durch Wh.'s Berechnungen (p. 71) das Faktum nicht streitig machen lassen, dafs die älteren Texte, die Brâhmaṇa, fast durchweg den phâlguna, die späteren erst (von den Sûtra ab) constant caitra als ersten

Frühlingsmonat ansetzen, während gar erst die jüngsten Quellen den vaiçâkha nennen. Nach Whitney stünde die Sache gerade umgekehrt: „caitra as a month occupying a given relation to spring is nearly 2000 years earlier than phâlguna and nearly 2000 years later than vaiçâkha in the same relation". Das hiefse, literargeschichtlich ausgedrückt: das Çâñkhâyana çrautasûtra, welches den Frühlingsanfang behufs des Tertialopfers neben phâlgunî auch auf die caitrî ansetzt[1]), ist 2000 Jahr älter als das Çâñkhây. Brâhmaṇa, welches ihn bei derselben Gelegenheit nur auf die phâlgunî fixirt, und das in Deva's paddhati angeführte (sonst nicht näher bezeichnete) çâkhântaram, welches neben caitrî auch die vaiçâkhî heranzieht, ist gar nochmals 2000 Jahr weiter zurückreichend! Dieser astronomischen Chronologie stehe ich nicht an, mein „non liquet" entgegenzuhalten. Allerdings legt auch Wh. kein besonderes Gewicht auf dieselbe, da er sie nur vorbringt (pag. 72): „to guard against an erroneous estimate of the chronological order of authorities favoring the one or the other month as the beginning of spring". Gerade dem gegenüber mufs ich indefs auf die von mir Naksh. 2, 329 ff. 352 ff. zusammengestellten Data verweisen, welche die Priorität des phâlguna vor dem caitra mit Evidenz erhärten. Es handelt sich übrigens hierbei ja auch gar nicht um die Einschliefsung des Frühlings-Aequinoktiums, worauf Wh.'s Berechnungen gegründet sind[2]), sondern vielmehr um den Frühlingsanfang, der eben einen Monat früher

---

[1]) bei 15, 12, 16 indessen auch blos: phâlgunyâm.

[2]) at present . . . the month Caitra falls at a later time in the spring than formerly, while the month Phâlguna . . must much more often include the equinox.

fällt. Wenn z. B. das Wintersolstiz im Jyotisham auf den ersten mâgha angesetzt wird, so trifft das Frühlingsäquinox auf den ersten vaiçâkha, der Frühlingsanfang aber auf den ersten caitra (: natürlich gelten diese Monatsnamen nur von der Abfassungszeit des Jyot., sind unabhängig von dem astronomischen Datum der Coluren-Bezeichnung darin).

Wenn ich mich im Vorstehenden nur mit einer Vertheidigung meiner Ansichten, resp. Resultate gegen die Auffassungen und Einwürfe Whitney's beschäftigt habe, so könnte es scheinen, als ob ich seiner Abhandlung gegenüber überhaupt nur eine ablehnende Stellung einnehme. Dem ist indefs entfernt nicht so. Alles was Whitney schreibt, sind wir vielmehr ja schon gewohnt, als von sorgfältiger Umsicht, pünktlicher Genauigkeit, scharfem Blick und klarer Darstellung getragen, anzuerkennen. Dieselben Eigenschaften wohnen auch dieser seiner Abhandlung in hohem Grade bei. Es will mich aber bedünken, als ob dieselbe nicht mit derselben Ruhe und Besonnenheit geschrieben sei, die ihm sonst zugehört. Nun, die Herausforderungen von Seiten Biot's waren allerdings stark genug gewesen: — Bentley's unerwartete Resuscitation sodann konnte freilich ein irgend kritisches Gemüth leicht nervös machen: — die Art und Weise endlich, wie der Herausgeber des Ṛigveda dieselbe bewerkstelligte, resp. sich in einen Streit mischte, zu dessen Austrag er aufserdem wenig mehr Neues hinzubrachte, als etwa Deklamationen über den Verlust an Ehre, der den ârischen Indern drohe, wenn sie nach Biot's Theorie sich als Schüler der Chinesen erweisen sollten, insbesondere auch das eigenthümliche Verfahren, welches derselbe dabei speciell gegen mich beobachtet hat, — all dies rechtfertigte vollständig eine gewisse

geistige Erregtheit. Meinerseits bin ich ja zudem für die warme Weise, mit welcher Wh. gewissen Bemerkungen Müller's über mich entgegengetreten ist, demselben sogar zu herzlichem Danke verpflichtet. Trotz alledem kann ich mich indessen der Ueberzeugung nicht verschliefsen, dafs der Ton, der durch diese Arbeit Whitney's geht, im Ganzen ein etwas zu scharfer ist. Ich glaube nun nicht fehlzugreifen, wenn ich die Erklärung dafür theils in dem persönlichen Umstande suche, dafs Whitney sich hier genöthigt sah, mehrere seiner früheren Annahmen und Behauptungen, für die er in den Noten zum Sûryas. mit grofser Bestimmtheit aufgetreten war, als irrig anzuerkennen, resp. zurückzunehmen, was ihn aus seinem Gleichmuth brachte, theils aber und vor Allem auch den unseligen politischen Verhältnissen Nordamerika's die Schuld dafür zuschiebe, insofern dieselben auf einen so warmen Patrioten, wie es Whitney ist, eine aufreizende und verbitternde Wirkung üben mufsten, eine Wirkung, die sich dann unwillkürlich auch auf seine literarische Kritik, resp. Polemik, wo er sich zu derselben gemüfsigt sah, übertragen hat.

Nun, das Banner der Sterne und Streifen wallt ja jetzt, wo ich dies schreibe, wieder siegreich durch die Lüfte: möge die damit gewonnene Beruhigung über die Zukunft der Union auch den künftigen Kritiken und Arbeiten Whitney's die ruhige Objectivität wiedergeben, die von wissenschaftlichen Untersuchungen überhaupt untrennbar sein sollte, selbstverständlich natürlich, ohne dafs damit, wo es gilt, ein kräftiges Quos ego! ausgeschlossen wäre. A. W.

Berlin, Ende April 1865.

Ueber die Aufzählung der vier Zeitmaafse bei Garga [1]).

(pag. 705) In meiner Abhandlung „über den Vedakalender, Namens Jyotisham" habe ich auf pag. 40 ff. aus Somâkara's Commentar dazu ein längeres Citat aus Garga mitgetheilt, in welchem derselbe ausführlich über den Umfang des fünfjährigen Cyclus berichtet, resp. angiebt, wie viel Tage demselben je nach vier verschiedenen Zeitmaafsen, dem bürgerlichen nämlich, dem Sonnenmaafs, Mondmaafs und Sternenmaafs, zukommen, und wie grofs resp. der Umfang eines jeden dieser Tage ist. Diese selbe Stelle ist nun auch, gleichzeitig mit mir, von M. Müller in seiner Schrift „On ancient Hindu Astronomy and Chronology" pag. 49 ff. behandelt worden. Und zwar differirt Müller's Auffassung derselben von der meinigen in einem so hohen Grade, dafs ich mich veranlafst sehe, hier nochmals darauf zurückzukommen, und zwar dies um so mehr, als M. meine eigene Auffassung, die ich bereits Naksh. 2, 287 bei gelegentlicher Citirung des Anfangs jener Stelle kundgegeben hatte, direkt citirt, sich somit in einem bewufsten Gegensatze zu derselben befindet.

---

[1]) aus den Monatsberichten der Königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 18. Decbr. 1862 p. 705—14 (unter Anpassung einiger dortiger Ausdrücke an die jetzige Gelegenheit, Correctur einiger Druckfehler und Hinzufügung zweier Noten, auf pag. 468 und 471).

Die Differenz unserer beiderseitigen Auffassungen wird sich am besten aus einer direkten Gegenüberstellung der betreffenden Resultate ergeben.

(pag. 706) Der fünfjährige Cyclus umfafst, Garga's Angaben zufolge,

	nach Müller's Auffassung derselben:	nach der meinigen:
1)	1830 Nycthemera [1]) zu 2400 lava,	1830 dgl. zu 124 lava,
2)	1830 solare Tage zu 2600 lava,	1800 dgl. zu 126 lava,
3)	1860 lunare Tage [2]) zu 2200 lava,	1860 dgl. zu 122 lava,
4)	2010 siderische Tage [3]) zu 3200 lava,	2010 dgl. zu 112 lava.

Es sind somit drei Differenzpunkte vorliegend. Erstens nämlich fafst Müller die Zahlen 24. 26. 22. 32 als Nenner für Hundert, während ich darin nur die je zu Einhundert gehörigen Zehner und Einer erkenne: sodann setzt M. ebensoviel (1830) solare wie bürgerliche Tage an, während ich nur 1800 solare Tage den 1830 Nycthemeren gegenüber stelle: und drittens hat M. für die lava der nâkshatra-Tage 32 als Nenner seiner Hunderte, während ich dem einen Hundert nur zwölf lava hinzufüge.

Was zunächst die letzteren beiden Punkte betrifft, so beruht meine Auffassung allerdings nicht auf den von den beiden Handschriften gebotenen Lesarten, sondern auf conjektureller Verbesserung derselben. Diese Conjekturen ihrerseits aber basiren auf festem Grunde; auf der Probe nämlich, welche behufs Verificirung der obigen Rechnung anzustellen ist, was M. auffälliger Weise offenbar gänzlich unterlassen hat. Die Resultate der Angaben für die vier Zeitmaafse müssen ja doch, weil auf das ihnen allen gemein-

[1]) bürgerliche Tage (sâvana).
[2]) des synodischen Mondmonats (tithi).
[3]) des periodischen Mondmonats.

sam zu Grunde liegende Maafs des fünfjährigen Cyclus hinauslaufend, unter einander identisch sein. Stellen wir diese Probe zunächst einmal mit M.'s Ansätzen an, so ergeben sich daraus folgende Resultate:

1830 Nycthemera zu 2400 lava sind in summa 4,392,000 lava,
1830 solare Tage zu 2600 „ „ „ „ 4,758,000 lava,
1860 lunare Tage zu 2200 „ „ „ „ 4,092,000 lava,
2010 siderische Tage zu 3200 „ „ „ „ 6,432,000 lava.

Statt der nothwendigen Uebereinstimmung finden wir somit hier die gröfsten Verschiedenheiten. Und wie wäre dies auch anders möglich. Wird ja doch bei den siderischen Tagen, von denen 180 mehr als von den Nycthemeden auf den Cyclus gehen, die (pag. 707) somit also die kleinsten Tage sind, nichtsdestoweniger in völlig widersinniger Weise jedem derselben eine um ein ganzes Drittheil gröfsere Summe von lava-Theilen (3200 lava) zugewiesen als einem Nycthemeron (mit 2400 lava), während vielmehr eben gerade das Umgekehrte stattfinden, der siderische Tag um ein gutes Zehntel weniger lava-Theile umfassen mufs. Wenn somit auch beide Handschriften: dvâtrinçaṃ çatam bieten, was Müller mit 3200 übersetzt (während es wie wir sogleich sehen werden nur 132 bedeuten könnte), so darf uns dies doch nicht hindern, eine Corruptel des Textes anzunehmen[1]), und ist resp. die von mir gemachte Conjektur dvâdaçaṃ çatam (112, M. würde freilich sagen: 1200!) theils den Zügen der Buchstaben möglichst nahe sich anschliefsend, theils

[1]) Wie verderbt beide Handschriften Somâkara's sind, liegt, nach meinen Mittheilungen daraus, nunmehr wohl klar genug vor Augen: vergl. z. B. das schol. zu v. 25, wo statt ekonacatvârinçat 39 der Rechnung nach saptatrinçat 37 herzustellen ist (s. Jyot. pag. 85 n.).

wie die Probe uns sogleich lehren wird dem Zusammenhange unbedingt am Besten entsprechend. Nicht minder widersinnig ferner ist es, wenn von den **solaren** Tagen, deren jeder (zu 2600 lava) ein Zwölftel mehr an lava-Theilen enthält, als ein Nycthemeron (zu 2400 lava), dennoch die gleiche Anzahl wie von letzteren auf den Cyclus gerechnet wird! Hier war ich übrigens bei meiner Rektifikation des Textes M. gegenüber insofern im Vortheil, dafs ich aufser der einen ihm allein zugänglichen Handschrift noch eine zweite hatte, deren Lesart zwar auch zur Herstellung des Textes nicht ausreicht, indessen doch wenigstens eine direkte Variante[1]) darbietet, so dafs ich zu meiner Correktur 1800 statt 1830 bereits den Weg gebahnt fand[2]]. Und nun stellt sich die Probe wie folgt:

---

[1]) pratiçvâ (oder patiçvâ, yati°, ati° zu lesen) statt triñçac câ.

[2]] Ich habe für dieselbe hier noch nachträglich aus dem Commentar zur sûryaprajnapti (s. oben pag. 442) eine Bestätigung hinzuzufügen. Die betreffende Stelle findet sich gleich im Eingange des Werkes (1, 1) auf fol. 11 vor. Es handelt sich daselbst um die Zahl der **muhûrta**, welche einem jeden Monat der vier Jahresarten zukommen (vergl. noch 12, 1 fol. 171 b). Die Berechnung geschieht auf Grund des Umfangs des fünfjährigen yugam zu 1830 Nycthemera (ahorâtrâḥ, mascul., oder râtṛiṃdivâni), sowie des Umfangs eines jeden dgl. ahorâtra zu 30 muh. (des muhûrta resp. **hier**, s. **Stevenson** Kalpasûtra p. 88, wohl zu 77 lava?). Malayagiri's Angaben nun — vom Text erhalten wir nur die sich offenbar auf den nakshatramâsa beziehenden Worte: tâ aṭṭha d. i. tâ ashṭau — sind die folgenden:

1. der **nakshatramâsa** hat 27 ahorâtra + $9\frac{27}{67}$ muhûrta = $819\frac{27}{67}$ muhûrta: es giebt nämlich 67 dergl. Monate im yuga (: zählen wir resp. den nakshatra-Monat zu **dreifsig** nakshatra-Tagen, so hat das yugam deren 67 × 30 = 2010).
2. der **sûryamâsa** hat $30\frac{1}{2}$ ahorâtra = 915 muhûrta: es giebt deren resp. 60 im yuga (: zählen wir den sûrya-Monat zu 30 sûrya-Tagen, so hat das yugam deren 60 × 30 = **achtzehnhundert**).
3. der **candramâsa** hat $29\frac{32}{62}$ ahor. = $885\frac{30}{62}$ muh.: es giebt deren resp. 62 im yuga (: zählen wir den candra-Monat zu 30 candra-Tagen, so hat das yugam deren 62 × 30 = 1860.)
4. der **karmamâsa** (bürgerliche Monat) hat 30 ahor. = 900 muh. (: es giebt deren resp. 61 im yuga : zählen wir den karma-Monat zu 30 karma-Tagen [= Nycthemeron], so hat das yugam deren 61 × 30 = 1830).

1830 Nycthemera	zu 124 lava	sind in summa	226,920 lava,
1800 solare Tage	zu 126	„ „ „ „	226,800 lava,
1860 lunare Tage	zu 122	„ „ „ „	226,920 lava,
2010 siderische Tage	zu 112	„ „ „ „	225,120 lava.

Hier ist die Uebereinstimmung eine nahezu völlige. Bei den solaren Tagen (pag. 708) ist nur eine Differenz von 120 lava, bei den siderischen allerdings eine gröſsere von 1800 lava. Die erstere Differenz von 120 lava kommt bei einer so groſsen Summe natürlich gar nicht in Betracht. Und was die zweite Differenz von 1800 lava betrifft, so ist dieselbe auch theils nicht gerade sehr bedeutend, theils ist dabei wohl auf das Wort: pramâṇena „dem Durchschnitt nach" Gewicht zu legen, welches Garga der Angabe über den Umfang des siderischen Tages zu 112 lava beifügt, wodurch dieselbe somit nur als eine ungefähre, nicht als eine ganz exacte bezeichnet wird. An letzterer Angabe, dvâdaçaṃ çatam (112) läſst sich jedenfalls, einfach des Metrums wegen, nichts ändern: es würde ja auch überdem eine Erhöhung der lava-Zahl pro Tag nur um Eins (113 lava) die Gesammtsumme der lava des Cyclus bereits um 200 (resp. 210) überschreiten. Auch in der Summe der Tage im folgenden Verse läſst sich für die Angabe des Textes daçottare dve sahasre (2010) des Metrums wegen keine irgend passende Aenderung treffen; es würden ja nämlich eigentlich $2026\frac{1}{14}$ siderische Tage zu 112 lava nöthig sein, um die Gesammtsumme von 226,920 lava zu erreichen: statt daçottare müſste es also streng genommen shaḍvinçatyuttare heiſsen, was nun aber eben nicht in den Vers paſst; und etwa shaḍvinçe ca, was dasselbe bedeuten würde, direkt an die Stelle von daçottare zu setzen, würde denn doch wohl etwas zu kühn sein, — obschon frei-

lich nicht etwa kühner, als die nach der Note auf p. 463 im schol. zu Jyot. v. 25 nöthige Aenderung von ekonacatvârinçat in saptatrinçat.

Nun zum wenigsten stimmt diese Probe jedenfalls besser, wie die vorige! — Und zwar ergiebt sich die unbedingte Richtigkeit des gewonnenen Resultates, wenn wir die Probe nunmehr noch auf eine andere Weise anstellen, jenes Resulat nämlich mit den faktischen Verhältnissen zusammenhalten. Nach meiner Auffassung nämlich hat also das Nycthemeron 124 lava, und das Maafs des lava stellt sich somit (1440 Minuten dividirt durch 124) auf $11\frac{19}{31}$ Minuten. Die Gesammtsumme des Cyclus mit 226,920 lava entspricht daher der Summe von 2,635,200 Minuten: und dies sind nur c. 5400 Minuten mehr, als einem Cyclus von fünf Jahren faktisch zukommen ($1826\frac{1}{4} \times 1440 = 2{,}629{,}800$)! (pag. 709) Bei der solaren Rechnung (mit 120 lava minus) sind es gar nur 3728 Minuten zu viel, bei der siderischen (mit 1800 lava minus) indessen freilich 15500 Minuten zu wenig. Wenn nun dagegen nach M. „a lava would correspond to 36 seconds of our time", so würde die Cyclussumme seiner Nycthemera (1830 zu 2400 lava) mit 4,392,000 lava allerdings auch gerade die Summe von 158,112,000 Sec. (2,635,200 Minuten) ergeben[1]), aber die seiner solaren Tage (1830 zu 2600 lava) mit 4,758,000 lava würde die Summe von 171,288,000 Secunden (resp. 2,854,800 Minuten) betragen, während fünf Jahre denn doch bekanntlich eben nur über ($1826\frac{1}{4} \times 1440 \times 60$) 157,788,000 Sec. (2,629,800 Minuten) zu disponiren haben!

[1]) Die Multiplicatoren, $2400 \times \frac{3}{5}$ (Min. nämlich = 36 Sec.) und $124 \times 11\frac{19}{31}$, sind hier eben identisch (1440 Minuten).

Und bei seinen siderischen Tagen (2010 zu 3200 lava) steigt die Differenz natürlich erst recht noch, und zwar nahezu um die Hälfte der dafür disponiblen Summe: es ergeben sich (6,432,000 × 36) 231,552,000 Secunden (3,859,200 Min.) statt 157,788,000. Bei seinen lunaren Tagen endlich (1860 zu 2200 lava) ergiebt sich ein sehr bedeutendes Minus, nämlich nur die Summe von (4,092,000 lava × 36) 147,212,000 Secunden (2,455,200 Minuten).

Es sprechen übrigens für meine Auffassung des lava als des 124sten Theiles eines Nycthemeron, welcher gegenüber — denn er citirt dieselbe [1]) — M. den lava als nur $\frac{1}{2400}$ der Tagnacht ansetzt, ganz abgesehen von obigen beiden Rechnungsproben, ferner auch noch zwei andere ganz ebenso entscheidende Umstände, einestheils nämlich direkte Angaben über den Umfang des lava, und anderntheils nicht minder direkt der Sprachgebrauch und die Grammatik. — Was zunächst den ersteren Punkt betrifft, so werden die betreffenden Angaben in eben dem Comm. des Jyotisham, aus welchem M. die obigen Angaben Garga's entlehnt hat, wiederholentlich, und zwar als auf eben diesen Garga zurückgehend, angeführt. Zu v. 12. 29. 37. 41 nämlich beruft sich Somâkara auf zwei Verse desselben, des Inhalts, dafs durch den täglichen Verlust zweier lava nach Verlauf einer Jahreszeit (d. i. nach 61 lunaren Tagen) ein zweiundsechzigster lunarer Tag (tithi) zu (pag. 710) Stande komme, womit denn der Doppel-lava als der 61. Theil eines solchen klar und deutlich bezeichnet ist. Und hiezu stimmen denn vortrefflich

---

[1]) p. 51: „Prof. Weber takes caturviñçachatâtmakam for one hundred and twenty four".

unsere obigen Annahmen. Der lunare Tag hat 122 lava; die Differenz desselben von dem Nycthemeron zu 124 lava beträgt zwei lava: nach 61 Nycthemeren ist somit die Summe von 122 lava, resp. ein ganzer lunarer (62ster) Tag gewonnen, es entsprechen dieselben resp. 62 lunaren Tagen.

Nicht minder entscheidend aber sind die Regeln des Sprachgebrauches und der Grammatik. Die Worte çataṃ lavânâṃ shaḍvinçam, lavânâṃ dvâvinçaṃ çatam, lavânâṃ dvâdaçaṃ (dvâtrinçam die Handschriften) çatam können nur 126, 122, 112 (132) lava bedeuten, nichts anderes. Bei lavânâṃ caturvinçachatâtmakam („124 enthaltend") dagegen, wo das Zahlwort als erstes Glied des Compositums (und zwar in einer ungewöhnlichen Form vinçat für vinçati) erscheint, ist in Folge dessen allerdings nicht so klar, wie es zu fassen ist. In der sehr verderbten Handschrift aus dem E. I. H. ist denn auch in der That 2400 in Ziffern beigeschrieben. Dasselbe ist der Fall in der andern, sonst etwas besseren (Muirschen) Handschrift. Da die letztere übrigens caturvinçatiçatâtmakam liest [1]), was gegen das Metrum ist, so liegt es nahe die Textlesart geradezu in caturvinçaçatâtmakam zu amendiren, wo dann die Identität mit den andern drei Bezeichnungen weit schärfer (p. 711) hervortreten würde.

---

[1]) resp. caturvinçati 2400 çatâtmakam. Diese falsche Auffassung des Wortes als 2400 verdankt ihren Ursprung offenbar irgend einem Schreiber, und ist dann mechanisch von den folgenden Copisten nachgeschrieben worden, bis sich denn schliefslich auch M. durch sie hat irre führen lassen. — Im Çatap. Brâhm. 10, 4, 2, 25 scheint allerdings etwa eine Unterabtheilung des muhûrta in je 80 Theile (wo dann jeder dieser Theile in der That $\frac{1}{2400}$ des Tages sein würde) mit im Auge gehabt zu werden (vergl. Zeitschr. der D. M. G. 15, 133 n.); es ist dies indessen nur eine Möglichkeit, die durch keine anderweitige dergl. Angabe gestützt wird, und hier in unserm Falle kann es sich nun einmal in keiner Weise um dgl. handeln.

In ihnen allen ist nämlich dem Singular Hundert eine Ordinalzahl als Apposition resp. als possessives Adjektiv koordinirt. Nach Pâṇini 5, 2, 45. 46 nun ist dies für alle zu einem Hundert gehörenden Zehner („für Wörter auf °daçan oder auf °çat, und für viṅçati") einfach die gewöhnliche Regel, und der Sprachgebrauch der Brâhmaṇa, Sûtra etc. bestätigt dies in so durchgreifender Weise, dafs ich es eigentlich für völlig unnöthig halte, hier noch Beispiele dafür anzuführen. Zum Ueberflusse indessen verweise ich für dvâdaçaṃ çatam 112 auf Kâty. 24, 7, 14. 9, 14. 11, 5. 10, 2, 11. Çâṅkhây. 7, 17, 17. Lâṭy. 8, 1, 17. 8, 47. 10, 6. 9, 1, 3. 4, 20. Kauç. 66: für caturviṅçaṃ çatam 124 auf Kâty. 22, 10, 14. Lâṭy. 9, 4, 4: und zum Ersatz für 122. 126. 132, die mir nicht zur Hand sind, auf: shaṭshashṭaṃ çatam 166 Lâṭy. 8, 5, 26, trayastriṅçaṃ çatam 133 Çatap. 13, 5, 4, 12, catuççatvâriṅçaṃ çatam 144 ibid. 10, 4, 2, 8, dve dvâpañcâçe çate 252 ibid. 7, 3, 1, 48, und pañcadaçe çate 215 Çâṅkh. 10, 12, 14. Die Bedeutungen 2400, 2600, 2200, 3200 dagegen würden durch Verbindung des Wortes Hundert mit den betreffenden Cardinalzahlen zu geben sein, sei es durch Coordinirung derselben, wo dann çatam im Plural steht, oder durch direkte Vereinigung beider zu einem Compositum, dessen Schlufsglied çatam sowohl als Plural[1]) wie als Singular flectirt werden kann. Und zwar liebt in letzterem Falle der Sprachgebrauch (auch des Jyotisham z. B.) die Anfügung des Feminal-Affixes î, wie wir denn auch hier bei Garga in v. 3 in der besseren Handschrift ashṭâdaçaçatî haben (die an-

---

[1]) und zwar dann als Adjectiv konstruirt, vgl. triçatâḥ (300) çaṅkavaḥ Ṛik 1, 164, 48. Ath. 11, 5, 2,

dere hat çatam) und in v. 11 so in beiden Handschriften lesen [1]). Das Compositum (pag. 712) mit neutraler Singularform dagegen pflegt in den Brâhmaṇa und Sûtra stets einhundert nebst der voraufgehenden Ziffer zu bedeuten, so ekaçatam 101 im Çatap. Br. 10, 2, 6, 10. 13, 2, 1, 6. 6, 8 (und in ekaçatadhâ, ekaçatavidha), ferner dviçatâksharâ 102silbig Nidânas. 1, 5, triçatam 103 bei Çâṅkh. 9, 20, 14. 14, 32, 14. catuḥçatam 104 bei Çâṅkhây. 18, 13, 1. 8. Lâṭy. 10, 6, 3. 7, 11 und Vâlakhilya 7, 3 [2]), pañcaçatam 105 Lâṭy. 4, 3, 18, saptaçatam 107 Nir. 9, 28, ashṭâçatam 108 im Çat. 10, 4, 2, 23. 24, daçaçatam 110 bei Çâṅkh. 11, 13, 6. Lâṭy. 9, 6, 13, shaṭçatam 106 und dvâdaçaçatam 112 im Çatap. 12, 2, 1, 7, viṅçatiçatam 120 ibid. 7, 3, 1, 43 (wo sapta viṅçatiçatâni = 720). 10, 4, 2, 8. 12, 3, 5, 12. Çâṅkh. 11, 13, 6, ashṭâviṅçatiçatam 128 im Pañcav. Br. 18, 3, 2, triṅçachatam 130 im Ṛik 6, 27, 6, shashṭiçatam 160 in trîṇi shashṭiçatâni 360 Çâṅkh. Br. 3, 2. 16, 9. 19, 8. çr. 4, 15, 19. Kâty. 25, 8, 15. Âçval. 8, 13. Kauç. 83, navatiçatam 190 Çâṅkh. br. 15, 5: — und so liefse sich denn auch oben die Lesart caturviṅçachata° (für °çatiçata°) im Sinne von 124 völlig als zu Rechte bestehend vertheidigen.

Mit dem Vorhergehenden meine ich die alleinige Möglichkeit der von mir gegebenen Interpretation der betreffenden Angaben Garga's zur Genüge dargethan zu haben, und verweise daher behufs der weiteren Beurtheilung

---

[1]) In v. 8 ist das Compositum Beiwort zu yugam, somit als possessives Adjectiv „aus 1800 bestehend", zu fassen und schon darum ist es grammatisch unmöglich, dafs triṅçac ca noch als dazu gehörig voraus gehen könnte. — In v. 14: daçottare dve sahasre liegt eine periphrastische Umschreibung vor, unter Zuhülfenahme des Wortes uttara (sonst auch adhika u. dgl.): „zwei um zehn vermehrte Tausende".

[2]) catuḥsahasram in Ṛik 5, 30, 15 bedeutet allerdings wohl 4000; catuḥ ist hier dann wohl im Sinne des Adverbiums quater zu fassen.

dieser Angaben auf die betreffende Darstellung in meiner Ausgabe des Jyotisham. Bei der grofsen Auktorität, deren M.'s Name in England sich erfreut, liegt die Befürchtung nahe, dafs sich die englischen Astronomen durch seine irrthümliche Interpretation derselben zu falschen Folgerungen über den Werth der Angaben Garga's überhaupt verleiten lassen könnten, und dem möchte ich hiermit vorgebeugt haben.

Ich kann hiebei im Uebrigen nicht umhin die gegenwärtige Gelegenheit noch dazu zu benutzen, um mein in der That sehr lebhaftes Befremden darüber auszusprechen, wie es möglich ist, dafs M. mit Bezug auf meine beiden Abhandlungen „die vedischen (pag. 713) Nachrichten von den nakshatra" auf der einen Seite (p. 42 not.) sagen kann: „I differ from nearly all the conclusions at which Prof. Weber arrives", während er doch gleich auf der nächstfolgenden Seite als seine eigenen Ansichten es hinstellt: (I maintain), 1) that the nakshatras were suggested to the Hindus by the moons sidereal revolution; 2) that they were intended to mark certain equal divisions of the heavens; and 3) that their number was originally twenty-seven, not twenty-eight. Nun, dies ist ja ganz dasselbe, was ich meinerseits Biot gegenüber behauptet und bewiesen habe. Die einzige Differenz M.'s von mir besteht hiebei nur darin, dafs ich aus verschiedenen Gründen die Vermuthung aufgestellt habe, dafs das ganze nakshatra-System nicht ursprünglich in Indien heimisch, sondern den Indern von Babylon aus zugekommen sei. Und an dieser Vermuthung halte ich denn allerdings auch noch gegenwärtig fest. M.'s Einwürfe gegen dieselbe erschöpfen das schwierige Thema nakshatra-

sieou-menâzil in keiner Weise, zumal sie zum Theil geradezu auf irrigen Voraussetzungen beruhen. Wenn er z. B., um die Beziehungen der beiden erstgenannten Systeme abzuschneiden, sich darauf beruft, dafs die chinesischen sieou ursprünglich 24 an der Zahl gewesen, erst sekundär zu 28 erhoben seien, so ist hiegegen einfach zu bemerken, dafs dies nur eine Vermuthung Biot's, keinesweges aber ein Factum ist: es erscheinen vielmehr die sieou, sobald ihre Zahl überhaupt genannt wird, stets nur in der Zahl von 28. — Wenn ferner M. die Identität der Angaben über die Dauer des längsten Tages für Babylon bei Ptolemaios, und für Indien im Jyotisham [1] als rein zufällig und irrelevant für die Annahme eines gemeinsamen Ursprunges bezeichnet, so läfst er doch dabei den von mir bereits Naksh. 2, 400 hervorgehobenen sehr erheblichen Umstand völlig aufser Acht, dafs auch für das dritte bei der naksh.-Frage in Betracht kommende Land, für China, ganz dieselbe Angabe sich findet. Soll auch dies reiner Zufall sein? Nun, dies wäre wenigstens ein sehr merkwürdiger Zufall. — Ebensowenig verstehe ich übrigens den mir gemachten Vorwurf (p. 42), dafs ich es mir nicht in

---

[1] s. Jyotisha p. 29. 30 (wo Zeile 7 natürlich zu lesen: 9 Stunden 36 Minuten). — Ganz ebenso wird auch in der Sûryaprajnapti im Verlauf von I, 1 (12 b—16 b) der längste Tag, resp. die längste Nacht zu 18 muhûrta, d. i. 14 Stunden 24 Minuten, angegeben und ausführlich erörtert. Es galt dies offenbar für eine solenne Angabe, deren Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit zu untersuchen man sich gar nicht die Mühe nahm. — Bot dieselbe ja doch ein sehr bequemes Rechenexempel an die Hand. Von den 30 muhûrta des ahorâtra gehörten dem Tage und der Nacht der Aequinoktien je 15 muhûrta: wie bequem ergaben sich daraus für die Solstitien die Zahlen 18 und 12 dgl., das eine Mal für Tag und Nacht, das andere Mal für Nacht und Tag. Bequemer noch freilich wären, vom Standpunkte des einfachen Rechnens aus, die Zahlen 20 und 10 gewesen: und dafs man nicht sie, sondern 18 und 12 genommen hat, ist eben ein Beweis dafür, dafs es sich hierbei denn doch nicht blos um ein Rechenmanöver, sondern eben um eine traditionelle Ueberlieferung handelt.

jedem einzelnen Falle klar gemacht hätte, ob die (pag. 714) Monate, von denen ich spreche, periodische oder synodische seien. So viel ich weifs, hat vor mir überhaupt noch Niemand darauf hingewiesen, dafs eine dgl. Scheidung für Indien überhaupt vorzunehmen ist: der Gebrauch der periodischen (nâkshatra, siderischen) Monate daselbst ist eben bisher noch nirgendwo speciell erörtert worden. Sollte nun M. wirklich noch ein neues specielles Merkmal zur Hand haben, an welchem stets sofort zu erkennen wäre, wie in jedem einzelnen Falle die Monate, von denen eine Textstelle spricht, aufzufassen sind, ob als sâvana, als periodische, oder als synodische, — aufser den von mir selbst bereits angeführten Angaben ist mir eben bis jetzt nichts dergl. weiter zugänglich geworden — so würde ihm die Wissenschaft dafür in der That zu Danke verpflichtet sein. Es ist freilich in dieser Beziehung nicht gerade sehr vielsprechend, dafs M. selbst hier in seiner Abhandlung, bei Gelegenheit der auf p. 20. 21 aus dem Jyotisham angeführten Angaben über die Monatsdata der Solstitialpunkte, seinerseits die Probe nicht besteht, vielmehr in unrichtiger Weise die betreffenden Monate als aus Nycthemeren bestehende „sâvana months“ bezeichnet. Professor Donkin, dem er jene Angaben mitgetheilt hatte, weist (p. 80) mit Recht darauf hin, dafs es sich hier nur um lunare Tage, resp. um synodische Monate handeln könnne, und so habe auch ich die Stelle verstanden, s. Jyotisha p. 31. 32. A. W.

Miscellen.

1. vâc und λόγος.

Der Logos des Johannes-Evangeliums ist bekanntlich in neuplatonischen Ideen, resp. somit auf alexandrinischem Boden wurzelnd. Bei der nahen Verbindung nun, in welcher Alexandrien schon damals mit Indien stand, liegt die Vermuthung nahe, ob nicht etwa auf die Entstehung jener neuplatonischen Ideen die gleichen Anschauungen der indischen philosophischen Systeme von Einfluſs gewesen seien. Ohne irgend über diese Frage ein Urtheil damit abgeben zu wollen, halte ich es doch für angemessen, hier einmal die Correlate, welche in specie dem λόγος in Indien zur Seite treten, und ausschlieſslich der Brâhmaṇa-Periode der dortigen heiligen Literatur angehören, zu gruppiren, soweit mir gerade betreffende Data zur Hand sind.

Das älteste Dokument der Art[1]) ist der schon 1805 von Colebrooke (essays 1, 32) übersetzte[2]) Hymnus des

---

[1]) indessen offenbar der Brâhmaṇa-Periode, nicht der eigentlichen Ṛik-Periode angehörig, wie dies insbesondere gleich der erste Vers mit seiner Aufzählung der vier Götterklassen der rudra, vasu, âditya und viçve deva bezeugt (vgl. Pet. Sanskr.-W. unter âditya): doch ist die Sprache im Uebrigen alterthümlich genug. — Der ganze Hymnus kehrt auch in der Ath. S. 4, 30 wieder, mit einigen sekundären Varianten, und mit Umstellung einiger Verse.

[2]) danach dann auf H. Windischmann's Veranlassung in deutscher Uebersetzung, durch Prof. Merkel, auch in Bopp's Conjugations-System (1816).

10. Buches der Ṛiksaṃhitâ (10, 125), welcher den Angaben Yâska's (Nir. 7, 2) und der Anukramaṇî nach von der Vâc (Âmbhṛiṇî) selbst herrührt, und von ihr in „praise of herself as the supreme and universal soul“ abgefafst ist, wozu Colebr. die weitere Erklärung hinzufügt: „Vâc signifies speech and she is the active power of Brahmâ, proceeding from him“.

Derselbe lautet:

1. Mit den Rudra wandle ich, mit den Vasu, ich mit den Âditya, den Viçvadeva, | den Mitra und Varuṇa, Beide trag' ich, ich die beiden Açvin, ich Indra, Agni.

2. Ich trage den (gährend) aufschäum'nden soma, ich den Tvashṭar, Pûshan und auch den Bhaga, | ich schaffe dem Opfergabspender Gabe, dem Wohlmein'nden, Opfernden, Soma-Press'nden.

3. Ich bin Kön'ginn, Schaarerinn der Reichthümer, bin einsichtsvoll, erste der Opferwürdgen: | mich haben die Götter vielfach vertheilet, als an vielen Orten steh'nd, viel durchdringend.

4. Durch mich ifst der Nahrung, wer irgend siehet, wer athmet und wer da Gesprochnes höret: | nicht wissend es, ruhen sie alle auf mir [1]). Hör du! hört es! Glaubwürdges ich dir sage.

5. Ich selbst bin es, die da all dieses redet, was da lieb den Göttern und was den Menschen: | wen ich wünsche, jeden den mach' ich mächtig, zum Priester [2]) ihn, mach' ihn zum Seh'r, zum Weisen.

---

[1]) amantávo mắṃ tá úpa kshiyanti, Colebrooke irrig: (who) knows me not, is lost: — mâm gehört nicht zu amantavaḥ, sondern zu upakshiyanti, und dies ist nicht eine Form der √ kshi Cl. 5. vernichten, sondern der √ kshi Cl. 6 bewohnen.

[2]) tám brahmắṇaṃ tám ríshiṃ táṃ sumedhắm.

6. Ich spanne den Bogen an für den Rudra, zum Tödten des Bösen, des brahman-Feindes, | ich mache auch Zwietracht unter den Leuten [1]), ich durchström' den Himmel und auch die Erde.

7. Ich zeuge im Haupte den Vater dieses. Doch mein Geburtsort ist im Wass'r, im Meere. | Von da streich' ich hin über alle Welten; den Himmel dort streif' ich mit meiner Hoheit.

8. Ich webe hin, ähnlich dem Wind (verhauchend): alles was ist, fasse ich an (es packend). | Jenseiten des Himmels, jenseit der Erde — so grofs fürwahr bin ich durch meine Gröfse.

Der Hymnus enthält zwar keine unmittelbare Angabe darüber, dafs die Vâc die Redende ist: indessen beweisen die Femininalformen in v. 3 u. 8 doch eben für das feminine Geschlecht des Redenden, und die Tradition hat somit in der That die Intention des Dichters wohl richtig bewahrt, wenn sie die Vâc (Âmbhṛiṇî) als Gottheit des Hymnus (freilich zugleich auch als Dichterinn desselben!) aufführt [2]). Und zwar ist damit ferner auch in der That wohl: „the active power" — zwar nicht: „of Brahmâ", wie Colebr. angiebt, d. i. des Mascul. brahmán, wohl aber: — „of Brahman", des neutralen bráhman nämlich, gemeint [3]). — „Die Gewässer, der Ocean", den sie als ihre

---

[1]) „for the people I make war (on their foes)" Colebr.

[2]) Nach Çâñkh. çr. s. 6, 11, 11 wird der Hymnus beim Opfer eines der vâc geweihten Opferthieres (vâgdevatyasya) verwendet: nach Kauç. 10 zur ersten Darreichung von Nahrung an das neugeborene Kind, noch ehe es die Brust bekömmt (als Mittel, dadurch seinen Geist zu wecken, medhâjananam).

[3]) Auf Grund jener Bezeichnung der Vâc als Âmbhṛiṇî die Gottheit des Hymnus direkt als: Donner (vgl. Nir. 11, 28) zu verstehen, ist schwerlich gerathen, wiewohl im Uebrigen natürlich, unbeschadet der Etymologie des Wortes ambhṛiṇa, die dunkel bleibt, die vâc Âmbhṛiṇî, wo sie in einem

Geburtsstätte nennt, ist das chaotische Urprincip, die Urmaterie, in welcher alles, was zur Entfaltung kommen soll, noch in gleicher Ununterschiedenheit in und neben einander ruht (s. oben pag. 2. 72. 74): sie selbst ist die erste Emanation daraus[1]), die allem Uebrigen Halt und Leben giebt, und die auch „den Vater dieses", des Weltalls nämlich, d. i. den prajâpati[2]), den brahmán, in ihrem Haupte[3]) zeugt, aus ihrem Haupte hervorgehen läßt, womit offenbar seine rein geistige Entstehung versinnbildlicht werden soll. Sie bildet somit die Zwischenstufe zwischen dem Absoluten (bráhman, neutr.) und dem persönlichen Wesen, welches als Vater des Universums in den Brâhmaṇa erscheint. — Im Johannes-Evangelium fehlt nun freilich die Urmaterie, an ihre Stelle tritt der ϑεός selbst, aber —

Texte wirklich vorkommen sollte, jedenfalls eher mit dem Pet. Sskr.-W. als Donner, resp. als „Tochter der großen Kufe = Wolke" zu verstehen sein wird, denn mit Euhemeros Goldstücker als „Tochter eines ṛishi Ambhṛiṇa" (!). In der That geht Letzterer in seiner brahmanischen Orthodoxie, um nur ja der heiligen Tradition der Inder nicht zu nahe zu treten, so weit, die im Schlufsvança des Çat. Brâhm. 14, 9, 4, 33 als unmittelbare Schülerinn des Sonnengottes aufgeführte Ambhiṇî, die daselbst als Lehrerinn der Vâc erscheint, wirklich als „the name of a female teacher aufzufassen", während doch klar genug diese Theilung der vâc âmbhṛiṇî in zwei Persönlichkeiten nur ein Werk scholastischen Mifsverständnifses ist.

[1]) Wie der Wind weht sie (v. 8), selbst also geisterhaft, wesenlos, und doch Allem Wesen und Halt gebend: oder sollte bei diesem Vergleich etwa auch daran zu denken sein, dafs der über die Gewässer dahinstreichende Wind Schall erzeugt und somit die Ursache zum Entstehen der vâc wird? — Auch von prajâpati heifst es indefs am a. O. (oben pag. 2), dafs er wie der Wind, wie ein Hauch über den Wassern schwebte.

[2]) Mit dem Namen vâcya prajâpati, Prajâpati Sohn der Vâc, bezeichnet die Anukramaṇî des Ṛik den Dichter der Hymnen 3, 38. 54—56. 9, 84. Offenbar ist auch hier, wie bei der vâc âmbhṛiṇî selbst, die mystische Beziehung auf obige Vorstellung vorliegend, nicht etwa an einen wirklichen ṛishi Prajâpati, Sohn einer Dichterinn Vâc zu denken, wie Euhemeros redivivus zu thun gebieten würde.

[3]) Aehnlich heifst es Pañc. 6, 5, 1, dafs die Sonne aus dem Haupte des nach Vervielfältigung begehrenden prajâpati hervorgegangen sei: prajâpatir akâmayata bahuḥ syâm prajâyeyeti, so 'çocat tasya çocata âditya mûrdhno 'sṛijyata. Und vergl. auch die Geburt des Çrî aus der der Stirn des Vishṇu entwachsenen Lotusblume, oben pag. 3, 356.

dies bei Seite — bietet im Uebrigen obiger Hymnus in der That eine treffliche Parallele zu den Worten: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

Und in den Brâhmaṇa-Stellen tritt die Analogie als eine noch schärfere hervor, insofern in ihren Legenden vielfach ebenfalls die Urmaterie (die âpas, das asat, das brâhman) ganz bei Seite tritt, prajâpati aber in völliger Selbstherrlichkeit als Schöpfer des Alls erscheint, die vâc resp. (nicht als seine Zeugerinn, sondern) als seine Genossinn, im Verein mit welcher, und durch welche er seine Schöpfung vollzieht. So Kâṭhak. 12, 5 (und 27, 1) prajâpatir vâ idam âsît, tasya vâg dvitîyâsît, tâm mithunaṃ samabhavat, sâ garbham adhatta, sâ 'smâd apâkrâmat, semâḥ prajâ asṛijata, sâ prajâpatim eva punaḥ prâviçat: Prajâpati war (all) dieses: die vâc war ihm als Zweite (Genossinn): ihr wohnte er fleischlich bei: sie empfing von ihm einen Keim: sie schritt von ihm weg: sie entliefs (schuf) diese Geschöpfe: sie ging wieder ein in Prajâpati. — Oder Pañc. 20, 14, 2 prajâpatir vâ idam eka âsît, tasya vâg eva svam âsîd vâg dvitîyâ, sa aikshate: 'mâm eva vâcaṃ visṛijâ iyaṃ vâ idaṃ sarvaṃ vibhavanty eshyatîti, sa vâcaṃ vyasṛijata, se'daṃ sarvaṃ vibhavanty ait, so'rdhvo'dâtanod yathâ'pâṃ dhârâ saṃtataivam. | Prajâpati war dieses einzig. Ihm war die vâc nur als eigenes, die vâc als Zweite. Er erschaute: ich will diese vâc entlassen, sie wird dieses Alles bewältigend wandeln. Er entliefs die vâc. Sie wandelte dieses Alles bewältigend. Sie spannte sich aufwärts in die Höhe, wie eine feste Wasserwoge, also".

— Als Prajâpati nach der Schöpfung müde war, richtete ihm die vâc Licht empor (ihn damit zu stärken): prajâpatiḥ prajà asṛijata, so 'tâmyat, tasmai vâg jyotir udagṛihṇât | so 'bravît, ko me 'yaṃ jyotir udagrahîd iti | svaiva te vâg ity abravît | tâm abravîd: virâjaṃ tvâ chandasâṃ jyotish kṛitvâ yajântâ iti, Pañc. 10, 2, 1. — Er zeugte den Keim, mit dem er durch Nachsinnen schwanger war, mittelst der vâc [1]), Pañc. 7, 6, 1 ff.: prajâpatir akâmayata: bahuḥ syâm prajâyeyeti, sa tûshṇîm manasâ 'dhyâyat, tasya yan manasy âsît, tad bṛihat samabhavat | 2. sa âdîdhîta: garbho vai me 'yam antar hitas, taṃ vâcâ prajanayâ iti | 3. sa vâcaṃ vyasṛijata, sâ vâg rathantaram anvapadyata | . . . | 5. tato bṛihad anuprâjâyata. 1. Prajâpati wünschte: „ich möchte viel sein, ich möchte (gebären) zeugen". Er sann schweigend in seinem Geiste (manasâ). Was ihm im Geiste war, das wurde zum bṛihat (sâman). — 2. Er dachte nach: „der Keim, der mir im Innern ruht, ihn will ich durch die vâc zeugen". — 3. Er entliefs die vâc. Sie ging hinter dem rathantaram (sâman) drein . . . . — 5. Darauf ward hinterdrein (auch) das bṛihat geboren". — Benfey im Sâma-Glossar citirt aus schol. zu Pâṇ. 8, 3, 53 die „Vedenstelle: vâcas patim viçvakarmâṇaṃ, den allschaffenden Herrn des Worts (λόγος)": und vâcás páti, Herr der vâc, erscheint Vs. 9, 1 nach Çat. 5, 1, 1, 16 direkt als Name des prajâpati.

Daneben aber wird die vâc auch wieder geradezu mit der çabalî [2]), d. i. mit der bunten Naturkraft selbst

[1]) Hier erscheint die kosmogonische Stellung der vâc doch schon etwas degradirt: das manas geht ihr vorauf, vergl. Çat. 6, 1, 2, 6 ff., wie denn ja auch sonst noch der Wettstreit zwischen Beiden stets zu Gunsten des manas entschieden wird, vgl. z. B. Çat. 1, 4, 5, 8—12.

[2]) vergl. hiezu çabalam als Name des svayam-prakâçam brahma im schol. zu Kaush. Up. pag. 24. 149 ed. Cowell.

identificirt Pañcav. 21, 3, 1 (s. oben 5, 443). — Wenn es etwas Höheres giebt, als Prajâpati, ist es die vâc, sagten Einige, und opferten daher beim vâjapeya-Opfer von den siebzehn dem Prajâpati geweihten Thieren das eine, letzte, der vâc, um sich diese zu erringen (geneigt zu machen): der Verf. des Brâhmaṇa will davon aber nichts wissen, indem er meint, dafs man die vâc schon ohnehin durch alle die vâc, welche in diesen Welten rede, sich zur Genüge ersiege Çatap. 5, 1, 3, 11. — „Die vâc ist der ṛishi Viçvakarman", der Alles Machende, heifst es Çat. 8, 1, 2, 9 zu Vs. 13, 58 „denn durch die vâc ist alles dieses gemacht", vâcâ hîdaṃ sarvaṃ kṛitam. — „Durch die vâc gehen sie (die Wesen) fort (sterben), durch die vâc gehen sie auf (entstehen sie)", Citat in der Nrisiṅhop. oben pag. 73. — „Dieses Alles ist vâc" Çatap. 11, 1, 6, 18 (: sie ist resp. auch identisch mit indra, dem Sohne des prajâpati!).

Schon in den Sprüchen und Liedern des Veda erscheint die devî vâc vielfach göttlich verehrt, und neben andern Göttern als Gaben spendend u. dergl. Ein ihr als dergl. göttlicher Personification speciell zukommender Beiname ist sarasvatî, die strömende, unter direkter Beziehung auf den Redeflufs, vgl. z. B. Vs. 9, 30. 10, 30. Nir. 11, 27—29. Doch tritt dabei dann das eigentlich kosmogonische Element der vâc noch ganz zurück, und erscheint sie vielmehr als Vertreterinn der Sprache überhaupt, als des Vehikels der priesterlichen Beredsamkeit und Weisheit, in welcher Beziehung von ihr ja auch überaus zahlreiche Legenden der Brâhmaṇa handeln. Aller Wahrscheinlichkeit nach nun ist eben gerade dies der Punkt, aus welchem heraus sich die Vorstellung auch von

der kosmogonischen Bedeutung der vâc erst sekundär entwickelt hat. Wie der Sänger und Priester mit seinem Liede geistige Kräftigung und Erhebung der Götter sowohl wie der Menschen hervorruft, so wird, in äufserster Verherrlichung dessen, die vâc auch als Mittel betrachtet, mittelst dessen Prajâpati seine Schöpfungen vollzieht: ja sie ist in letzter Instanz, wie wir sahen, als die geistigste Zeugerinn hie und da auch geradezu an den Anfang aller Dinge überhaupt, sogar noch über den persönlichen Träger ihrer selbst[1]), gestellt. Diese letztere Vorstellung ist nun zwar nicht allgemein durchgedrungen, jedoch hat sich ein Rest derselben, wie ich meine, auch noch in viel späteren Texten erhalten. Die hohe Stellung nämlich, welche in den Upanishad der heiligen Formel om zugetheilt wird, die vollständige Identificirung desselben mit dem Absoluten, bráhman (neutr.), steht hiermit wohl in genetischer Beziehung, wie sich denn eine Reminiscenz dessen in einigen der betreffenden Stellen sogar auch noch direkt vorzufinden scheint, vgl. z. B. nṛis. tâp. up. 2, 8, 7. 11 (oben pag. 159—161).

Jedenfalls nun läfst sich die kosmogonische Stellung der vâc so, indem man sie nämlich als Höhepunkt der Verherrlichung priesterlichen Dichtens und Wissens ansieht, leicht und einfach begreifen, während die gleiche Stellung des λόγος ohne Vorstufen erscheint, die uns das Entstehen derselben erklärlich machen.

---

[1]) Auch die (unsichtbare) Stimme, welche im Çat. 13, 6, 2, 13 den Prajâpati belehrt, gehört wohl hieher, da sie als ein kosmisches für die Aufrechthaltung der richtigen Ordnung in der Welt sorgendes Princip erscheint, vgl. das hierüber in der Ztschr. der D. M. G. 18, 272 Bemerkte.

2. bhrûṇa, φρῦνος.

Die Embryotödtung (bhrûṇahatyâ) repräsentirt wohl darum die äufserste Stufe aller Sündenschuld (s. oben pag. 117. 118), weil der Sohn zur Fortpflanzung des Geschlechtes nöthig ist, bei einem Embryo es aber zweifelhaft bleibt, welches Geschlechtes derselbe war, wie es im Kâṭh. 27, 9 ausdrücklich heifst: tasmâd garbheṇâ 'vijnâtena bhrûṇahâ: „drum durch Tödtung einer (ihrem Geschlechte nach) unklaren Frucht wird man bhrûṇahan". (Mädchen dürfen nach ihrer Geburt ausgesetzt werden ibid., Ts. 6, 5, 10, 3. Nir. 3, 4, aber nicht Knaben). Der Mörder eines bhrûṇá vernichtet also die Entwicklung eines das Geschlecht fortzusetzen bestimmten Keimes. Es ist nun hierbei auffallend, dafs das Wort bhrûṇa, Fötus, eigentlich nur bei dieser Gelegenheit, wo es sich um die sündhafte Vernichtung eines dergl. handelt, vorzukommen scheint. Sollte dieser Umstand etwa mit folgenden Momenten zusammenhängen? Das griechische φρῦνος, φρύνη Kröte entspricht lautlich dem bhrûṇa (freilich neutrum!) vollständig; halten wir dazu lat. brûtus gefühllos, dumm, so scheint sich ein Mittelglied zu ergeben, welches die Bedeutungen Foetus und Kröte mit einander zu verbinden geeignet ist: vergl. die bei uns übliche Bezeichnung von Kindern als Kröte, dumme Kröte, resp. die analoge Bezeichnung derselben als Würmer, die sich in skr. kṛimilâ, Frau mit vielen Kindern, Würmern (Kuhn in s. Ztschr. 13, 187) wiederfindet, somit wohl bereits der Urzeit angehört haben wird. Die Kröten aber gelten noch jetzt dem Volksglauben in Tirol und Kärnthen als gefeit, weil in ihnen „arme Seelen drin sind", s. Zingerle in Wolf's Ztschr. für D. Mythol. 1, 7—18 (1853) und in s. Buche „Sitten . . . des Tiroler Volkes" (Insbruck 1857) pag. 104, Wuttke deutscher Volks-Aberglaube (Hamb. 1860) pag. 220. Man darf sie nicht tödten, besonders nicht am Allerseelentage. Ueber die elbische Natur der Kröte s. noch Kuhn's Nachweise in den Westphäl. Sagen 2, 21. 22. Abgesehen von dem unheimlichen Wesen dieser Thiere nun, meine ich, liegt hiebei wohl eben eine alte Vermischung der obigen beiden Bedeutungen des Wortes bhrûṇa, Fötus und Kröte, vor, von denen die eine nur im Sanskrit sich erhielt, die andere nur im Griechischen, während die betreffende Gleichstel-

lung selbst an der Kröte haften blieb, resp. auch auf ihre anderen Namen überging. Kuhn hat in s. Ztschr. 1, 200 den Namen φρῦνος mit unserm brune, braun (vgl. babhru) zusammengestellt, und es wäre wohl möglich, dafs auch hierauf zu reflektiren, die braune Farbe resp. als die gefühllose, dumme, ausdruckslose zu betrachten wäre, wie sich ja weifs und gut, resp. schön, schwarz und böse, resp. häfslich, gegenseitig zu decken pflegen.

---

3. Göttinn ápvâ (Nigh. 4, 3. 5, 3).

Im Schlachtliede Ṛik 10, 103, 12 wird eine Göttinn apvâ angerufen, die Glieder der Feinde zu ergreifen. Es ist dies die einzige Stelle, wo dieselbe vorkömmt. Roth zu Nir. 9, 33 (pag. 132) meint, sie dürfte eine bestimmte Krankheit sein: ebenso im Pet. Wörtb. In der That erklärt auch Yâska (Nir. 6, 12) das Wort durch: Krankheit oder Furcht, weil ein von der apvâ Ergriffener: apavîyate. Was er damit meint, erhellt nicht. Ich vermuthe, dafs statt dessen: apuvâyate zu lesen ist. Der Sinn wäre dann: weil er unrein wird, sich besudelt; vgl. Ts. 6, 2, 2, 5 yád evă 'syâ 'puvâyáte yán mī́yate, und 6, 3, 2, 3 yát sahópavâsáyet apuvâyéta. Ich meine nämlich, dafs unter dieser Krankheit der Durchfall zu verstehen ist, resp. im Schlachtliede die Furcht, als ihn verursachend. Das Metrum des Verses erfordert ja geradezu, dafs wir den Namen nicht apvâ, sondern apuvâ lesen (gṛihâṇă 'ñgâni apuve párehi): und es gilt ferner nicht blos das Gleiche von der einzigen Stelle, wo das Wort sonst noch vorkömmt (Atharv. 9, 8, 9), sondern es ist auch — und dies möchte in der That wohl entscheidend sein — daselbst damit eine Krankheit des Bauches gemeint: harimâṇam te áñgebhyo 'pvăm (lies: apuvâm) antaródárât | .. bahír nírmantrayâmahe „die Gelbsucht aus den Gliedern dir, die apuvă (oxytonon) drinn'n aus dem Bauch | .. wir jag'n mit diesem Spruch hinaus“. A. W.

Indische Studien.

Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums.

Im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Albrecht Weber.

Professor o. des Sanskrit an der Universität zu Berlin, Mitglied der Königl. Akademie der Wissenschaften daselbst, auswärtigem Mitglied der Königl. Bairischen Akademie der Wissenschaften in München und der Société Asiatique in Paris, Ehrenmitglied der Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, der Asiatic Society of Bengal in Calcutta, der Bombay Branch Royal Asiatic Society und der Société d'Ethnographie Orientale et Américaine in Paris, corresp. Mitglied der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg, der Kaiserl. Academie des Inscriptions in Paris und der American Oriental Society, ordentlichem Mitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig.

Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Zehnter Band.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1868.

Inhalt.

Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brâhmaṇa und Sûtra.

J. Muir hat in seiner neuesten Abhandlung „on the relations of the priests to the other classes of Indian Society in the Vedic age“ (im Journal of the R. As. Soc. of Great Britain and Ireland. New Ser. vol. II) die verschiedenen Daten der Art, welche sich in der Ṛiksaṃhitâ zerstreut finden[1], in trefflicher Weise gruppirt. Wenn sich daraus mit voller Sicherheit ergiebt, daſs der Priesterstand in den Liedern des Ṛik bereits eine hochangesehene Stellung einnimmt und in mehreren Stellen auch bereits als „a regular profession“ erscheint, so ist doch andrerseits von einer festen Geschlossenheit desselben, oder gar von den hierarchischen Vorrechten, welche ihm später zukommen, darin noch nicht die Rede[2]. Ganz anders stellt sich das Bild, wenn wir auf die zweite Periode der vedi-

[1]) Die interessante Stelle Ṛik 5, 25, 5 „Agni giebt dem Freigebigen einen hochberühmten, sehr frommen (tuvibrahmâṇam) trefflichen, unübertroffenen, das Ohr der Herren (Mächtigen) gewinnenden (çrâvayatpatim) Sohn“ fehlt bei Muir wohl nur zufällig. çrâvayatpatim darin ist schwerlich mit: „seinen Herrn sich gehorsam, unterwürfig machend“ zu übersetzen, sondern eben wohl in der obigen Weise aufzufassen: nach Sâyaṇa bedeutet es: „seine Herren, d. i. seine Manen, berühmt machend.“

[2]) s. p. 21 ff. 38 ff. 42 ff. des Separatabdruckes.

schen Zeit, auf die der Brâhmaṇa und Sûtra, hinblicken[1]. Hier ist aus dem Priesterstande nämlich eine Priesterkaste geworden, das Kastenwesen überhaupt zu voller Blüthe entwickelt, und es treten uns hier nahezu bereits dieselben Verhältnisse entgegen, welche, idealistisch kodificirt, uns in Manu's Gesetzbuch vorliegen[2]). Noch indessen ist nicht Alles fest geschlossen, und es lassen sich auch hier noch Spuren der früheren laxeren Ordnung auffinden. Eine Zusammenstellung der hergehörigen Data habe ich im Folgenden versucht[3]).

Ich bitte indeſs dieselbe nur als das zu nehmen, wofür sie sich ausgiebt, nämlich eben als: Collectanea. Es handelt sich hier ja nicht um einen einzelnen Text, wie bei der Ṛiksaṃhitâ, die, obschon umfangreich genug, denn doch immerhin einen gewissen Abschluſs bietet, sondern um zahlreiche Texte von ähnlichem Umfang. Die nachstehenden Mittheilungen machen somit keine Ansprüche darauf, den Gegenstand, den sie betreffen, irgendwie erschöpfen zu wollen, sondern bieten nur einen Rahmen, in den sich andere dergleichen Angaben leicht werden einfügen lassen. Es sind nur Bausteine zu einer künftigen gegliederten Darstellung. — Bei der Beurtheilung der in ihnen gebotenen Daten ist übrigens vor Allem theils die nach Ort und Zeit verschiedene Abfassung der einzelnen Texte, theils die innerhalb eines jeden Veda unbedingt chronolo-

---

[1]) Ueber „the greater development which the Brahmanical pretensions had received" zur Zeit der Atharvasaṃhitâ, s. Muir a. a. O. p. 15. 24. 25. 44 ff.

[2]) vgl. hierüber, wie über die Stellung der Kasten im Epos etc. insbesondere den ersten Band von Muir's sanscrit texts, so wie M. Duncker's Geschichte des Alterthums Bd. 2., Wuttke Geschichte des Heidenthums, vol. II.

[3]) vgl. Monatsberichte der hies. K. Acad. der Wiss. 1865. p. 134. 337.

gische Abstufung der drei Gruppen brâhmaṇa, çrautasûtra und gṛihyasûtra, so wie innerhalb des Çatapatha Brâhmaṇa z. B. auch die chronologische Differenz der einzelnen Theile (s. Akad. Vorles. über ind. Lit.-G. p. 114. 115), stets im Auge zu behalten.

In Ermangelung eines sonstigen festen Eintheilungsprincipes habe ich hier zunächst diejenigen Stellen zusammengruppirt, welche sich zugleich auf alle vier Kasten beziehen: darauf diejenigen folgen lassen, welche nur von den drei oberen Kasten handeln: sodann die, welche blos das gegenseitige Verhältnifs der beiden höchsten Klassen betreffen: und endlich diejenigen, welche nur die oberste Kaste zum Gegenstande haben.

Und in gleicher Weise sollen sich dann auch die weiteren Angaben vertheilen, zunächst diejenigen folgen, welche die zweite Kaste theils für sich selbst, theils in ihrem Verhältnifs zu den unteren Kasten betreffen: sodann die Stellen, welche die dritte Kaste theils für sich theils in ihren Beziehungen zur vierten Kaste behandeln: darauf die Angaben über die vierte Kaste: endlich diejenigen Stellen, die sich auf die Mischkasten etc. beziehen. Es werden zwar allerdings bei einer solchen Anordnung manche Wiederholungen nicht zu vermeiden sein, immerhin aber bleibt sie doch diejenige, welche die rascheste Uebersicht gestattet. Innerhalb der einzelnen Abschnitte wieder ist die Vertheilung des Stoffes nur zum Theil nach dem Inhalte selbst sich regelnd — so habe ich zunächst die allgemeineren Angaben vorangestellt, die specielleren hinterdrein folgen lassen —, zum guten Theil indefs aller Regel spottend. Mehrfache Widersprüche zwischen einzelnen An-

gaben erklären sich entweder daraus, dafs die Gelegenheiten, bei denen dieselben gemacht werden, ihrerseits variiren (so wird bei einer für einen kshatriya bestimmten Ceremonie die Hoheit des kshatram, bei einer ausschliefslich für Brâhmaṇen bestimmten dagegen die des brahman hervorgehoben), oder aus wirklichen Differenzen in der Anschauung, resp. wohl eben auch in Zeit und Ort.

I. Die vier Kasten.

An Stelle der alten Gegenüberstellung von ârya und dâsa[1]) tritt in dieser Periode die von ârya und çûdra[2]). Unter ârya sind die drei oberen Kasten zu verstehen: ârya eva brâhmaṇo vâ kshatriyo vâ vaiçyo vâ Çatap. Br. 4, 1, 6 Kâṇva (Muir a. a. O. p. 25). Und zwar wird der ârya varṇa[3]) dem çûdra gegenübergestellt Kâṭh. 34, 5. Pañc. 5, 5, 17, resp. in der Parallelstelle im TBr. (1, 2, 6, 7) der brâhmaṇo varṇaḥ, der als daivya göttlich, während der çûdra als asurya asurisch, bezeichnet wird. Die in diesen letztgenannten drei Stellen, resp. den dazu ebenfalls noch gehörigen Parallelstellen Ts. 7, 5, 9, 3. Kâty. 13, 3, 7. 8. Lâṭy. 4, 3, 5. Çâñkh. 17, 6, 2[4]) behandelte Ceremonie ist im Uebrigenvon ho-

---

[1]) s. Pet. W. unter ârya, und vgl. noch: asya made jaritar indra ud âryaṃ varṇam atirad ava dâsaṃ varṇam ahan Çâñkh. 8, 25, 6 (in einer nivid).

[2]) vgl. tayâ 'haṃ sarvam paçyâmi yaç ca çûdra utâryaḥ Ath. 4, 20, 4. 8 (wo der Padapâṭha beide Male uta âryaḥ hat).

[3]) Zu varṇa vgl. catvâro varṇâḥ Çat. 5, 5, 4. 9. 6, 4, 4, 13: — çaudra varṇa 6, 4, 4, 9. 14, 4, 2, 25. Ait. Br. 8, 4: — tisro brâhmaṇasya varṇânupûrvyeṇa Pâr. 1, 4: — savarṇopâyin Kâty. 18, 6, 27: — sa (yajnaḥ) trayâṇâṃ varṇânâm Çâñkh. 1, 1, 3: — indro ... asuryaṃ varṇam abhidâsantam apâhan Ait. Br. 6, 36. In asuryaṃ vâ etasmâd varṇaṃ kṛitvâ ... prajâḥ paçavo 'pakrâmanti Pañc. 9, 10, 2 liegt eine andere Bedeutung vor.

[4]) Hier wird übrigens die ganze Ceremonie als „alt, abgekommen, nicht zu vollziehen" bezeichnet, vgl. Z. der D. M. G. 18, 269.

hem Interesse (s. diese Stud. 1, 50. 3, 477). Es führen nämlich an dem vorletzten, mahâvratam genannten Tage der gavâm-ayana-Feier (s. Naksh. 2, 282) zwei Mitglieder beider Volksstämme, der çûdra wie der ârya (çûdrâryau), einen symbolischen Kampf auf. Sie zerren an einem runden, weifsen Stück Leder, welches die Sonne repräsentirt (Kâṭh. Pañc.), um die sich Götter und asura streiten. Natürlich siegt der ârya, als Repräsentant der Götter. Wenn es hierbei in dem Compositum çûdrâryau zunächst unklar bleibt, wie dasselbe zu trennen, ob çûdra-âryau oder çûdra-aryau, so ist zu bemerken, dafs die älteren und resp. die Yajus-Texte entschieden für die erstere Auffassung sprechen. Das Kâṭh. hat ausdrücklich: antarvedy âryas syâd, bahirvedi çûdraç (çvetaṃ carma parimaṇḍalaṃ syâd âdityasya rûpam): ebenso Kâty: jayaty âryaḥ (Schol. traivarṇikaḥ), während das TBr. gar geradezu einem brâhmaṇa den Kampf überträgt (:in Ts. fehlt die Bezeichnung der beiden Ringenden gänzlich: es heifst daselbst nur: ârdre carman vyâyachete). Im Pañc. Br. ist nur vom ârya varṇa die Rede. Es ist somit jedenfalls auffällig, dafs das Anupadasûtra 7, 10 in seiner Erklärung des Pañc. das dortige çûdrâryau durch: viçaye çûdravaiçyâv ity adhvaryûṇâm erklärt, während die adhvaryavas d. i. die Yajus-Texte, wenigstens eben die uns vorliegenden, ja gerade nichts hiervon haben. Lâṭyâyana ist der Einzige, der ausdrücklich einem ărya d. i. vaiçya die Handlung überträgt, und nur in dessen Ermangelung einen andern ârya dafür eintreten läfst: aryâbhâve yaḥ kaç câ "ryo varṇaḥ.

Hie und da erscheint übrigens dem çûdra gegenüber statt ârya auch wirklich diese Form ărya selbst (s. Pet. W. s. v.), welche im Uebrigen eben in der Regel nur den

vaiçya bezeichnet[1]). So ist in Vs. 23, 30. 31. Ts. 7, 4, 19, 3. Kâṭh. Açv. 4, 7, wo die Buhlschaft zwischen einer çûdrâ und einem arya, resp. einem çûdra und einer aryâ verpönt wird, doch schwerlich blos an die vaiçya zu denken, wie dies im Çatap. Br. 13, 2, 9, 8 bei Erklärung des ersten Verses allerdings geschieht, und wie auch das Yajus-Ritual selbst denselben wohl auffafst, wenn es die beiden Verse speciell dem kshattar und der pâlâgalî, also Mitgliedern unreiner Kasten, zuweist[2]). Im Ṛik-Ritual indessen werden beide Verse dem adhvaryu und der parivṛiktâ (d. i. der sohnlosen, daher verstofsenen Gemahlin des Königs) zugetheilt Çâñkh. 16, 4, 4. 9, und liegt somit keine Beschränkung der angegebenen Art vor (bei Âçval. 10, 8. Lâṭy. 9, 10, 3 ff. werden beide Verse nicht erwähnt).

Ebenso wird wohl auch in der Poenitentialformel: yáchûdré yád árye yád énaç cakṛimā́ vayám Vs. 20, 17. Kâṭh. 38, 5 árye schwerlich blos in dem Sinne von vaiçya gefafst werden können.

Wenn man die agnihotrî-Kuh durch einen Andern melken läfst, darf man dies doch durch keinen çûdra thun lassen[3]): auch mufs der Milchkübel von einem ârya gefertigt sein Kâty. 4, 14, 1 (sthâlyâm âryakṛityâm, vgl. Pâṇ. 4, 1, 30. diese Stud. 5, 59).

Yâska (Nir. 2, 2) stellt die ârya den Kamboja gegenüber: beide sprächen im Wesentlichen dieselbe Sprache, nur mit Verschiedenheiten des Sprachgebrauches, so dafs

[1]) s. im Verlauf, und Pâṇ. 3, 1, 103. Nach Mahîdh. zu Vs. 26, 3 bedeutet árya den vaiçya, aryá den Herrn (svâmin).

[2]) Der kshattar ist der Kämmerer des Königs, nach dem Schol. zu Kâty. 15, 8, 9 kshatriyâyâm çûdrâj jâtaḥ: die pâlâgalî ist die vierte Gemahlin des Königs, Tochter des pâlâgala d. i. des dûta, des letzten seiner acht speciellen Hofbeamten (Çat. 5, 3, 1, 5—11).

[3]) Ebenso Kâṭh. 31, 2 agnihotram eva çûdrâ na duhyât.

Kamboja z. B. √çu als Verbum finitum nach der ersten Classe verwenden, während die ârya davon nur die Ableitung çavas (worin ich das Neutrum çavas, nicht den Nom. von çava erkenne) gebrauchen. Vgl. das hierüber von mir in meinen Vorles. über Lit.-Gesch. p. 169 (erschienen Juli 1852) und danach von M. Müller in der Z. der D. M. G. 7, 373 (datirt vom 6. Dec. 1852) Bemerkte. Und s. auch diese Stud. 4, 378—9. Unter den Kamboja sind hier wohl die zarathustrischen Baktrer, das Volk des Avesta, zu verstehen, vgl. Lit. Central-Blatt 1864 nro. 14 p. 323.

Die, wie mir scheint, älteste Darstellung der Entstehung der Kasten bietet die kuriose Schöpfungstabelle, welche das Yajus-Ritual des agnicayanam in den Sprüchen, die zur Begleitung der 17 „srishṭi“ genannten ishṭakâ dienen, aufführt, s. Ts. 4, 3, 10, 1—3. Kâṭh. 17, 5. Vs. 14, 28—30 (vgl. Çatap. 8, 4, 3, 1 ff.). Hier erscheint als erste Schöpfungsstufe das brahman, d. i. die Brâhmaṇen, unter Oberherrschaft des brahmaṇaspati: nach fünf weiteren Stufen folgt das kshatram, die Kriegerkaste, unter Oberherrschaft des indra, darauf die Thiere unter der des bṛihaspati, sodann çûdrâryau, die çûdra und die ărya (padapâṭha) d. i. vaiçya[1]) unter der von Tag und Nacht, worauf dann noch sechs weitere Stufen folgen.

Eine zweite Darstellung, die sich im Wesentlichen an den bekannten Vers des purushasûkta Ṛ. 10, 90, 12 — vgl.

[1]) So ist das Wort hier zu verstehen, nicht wie im Pet. W. unter ărya geschieht, als ârya aufzufassen. — Warum çûdra vor, nicht nach arya steht, warum es resp. nicht aryaçûdrau lautet, erhellt nicht recht; von einem Vorrang der çûdra, der dadurch etwa angedeutet sein sollte, kann natürlich nicht die Rede sein, vgl. Vajrasûci pag. 240: vermuthlich ist blos der Wunsch nach Abkürzung dabei maafsgebend: aryaçûdrau würde ein viersilbiges Wort sein, çûdrâryau ist dreisilbig.

hiezu Muir a. a. O. p. 26, so wie meine Abh. über die Vajrasûcî in den Abh. der Kön. Academie der W. 1859 p. 245 und diese Stud. 9, 7 — anschliefst, liegt Ts. 7, 1, 1, 4. 5. Pañc. 6, 1, 6—11 vor. Und zwar findet darin eine Aufzählung verschiedener, den einzelnen Kasten speciell koordinirt gedachter Gegenstände des Rituals, der betreffenden stoma, Götter, Metra, sâman, und (Opfer-) Thiere nämlich, statt, wie dies in ähnlicher Weise auch sonst noch mehrfach in den Brâhmaṇa geschieht, sei es für alle Kasten, sei es für einzelne derselben, vgl. Ts. 2, 5, 10, 1. 2. 4, 3, 3, 1. 9, 1. Kâṭh. 17, 4 (39, 7). Vs. 10, 10 ff. 14, 24. Çatap. 8, 4, 2, 3—5. Ait. Br. 7, 23. 24. 8, 4. Die Darstellung selbst lautet wie folgt. Als prajâpati den Wunsch zu zeugen hegte (prajâyeyeti), entliefs er (niramimîta) aus seinem Munde den brâhmaṇa, nebst[1]) dem trivṛit (stoma), dem agni, der gâyatrî, dem rathantaraṃ sâma[2]), dem Ziegenbock (aja): darum (Ts.) sind diese voranstehend mukhyâḥ, — aus Brust und beiden Armen den râjanya, nebst dem pañcadaça (stoma), indra, der trishṭubh, dem bṛihat sâman und dem Schafbock (aviḥ): darum (Ts.) sind diese kräftig vîryâvantaḥ, — aus seinem Mittelkörper (madhyât Ts., madhyata eva prajananât Pañc.) den vaiçya, nebst dem saptadaça, den viçve devâs, der jagatî, dem vairûpam sâma, den Rindern: darum (Ts.) sind diese efsbar âdyâḥ, und zahlreicher als die andern (Thiere, bhûyishṭhâ hi devatâ anvasṛijyanta), — aus seinen Füfsen den çûdra nebst dem ekaviñça, der anushṭubh[3]), dem vairâjaṃ sâma, dem

[1]) Und zwar alle die genannten Gegenstände, aufser dem aja, vor dem brâhmaṇa. Ebenso im Folgenden.

[2]) Die sâman und die Thiere fehlen im Pañc. Br., wo dafür die drei Jahreszeiten vasanta, grîshma, varshâs (beim çûdra resp. keine dgl.) genannt sind.

[3]) vgl. Çâñkh. Br. 27, 1.

Rofs[1]): darum (Ts.) sind beide, Rofs und çûdra zu den Wesen (auf deren Geheifs) herbeikommend bhûtasaṃkrâmiṇau, und von ihren Füfsen lebend pâdâv upajîvataḥ. Das Entstehen einer Gottheit wird beim çûdra hiebei nicht mit erwähnt, darum ist er nicht fähig zum Opfer: yajné 'navakḷiptaḥ, ná hí devátâ ánv ásṛijyata. Das Pañc. Br. fügt hinzu, dafs in Folge dieser Entstehungsweise der br. sein Werk mit dem Munde verrichte, der râjanya mit den Armen: der vaiçya geht nicht unter (na kshîyate), wie sehr er auch vom br. und kshatriya verzehrt d. i. ausgebeutet wird (adyamânaḥ, âdyaḥ), denn er ist aus dem Mittelkörper, in welchem die Zeugungskraft ruht, geschaffen: der çûdra ist, wie viel Vieh er auch haben mag, doch ayajniya, denn er ist videvaḥ, na hi taṃ kâ cana devatâ'nvasṛijyata: auch kommt er nicht über das Fufswaschen hinaus pâdâvanejyaṃ (traivarṇikânâm pâdaprakshâlanarûpaṃ karma) nâ'tivardhate, d. i. er ist zu stetem Gehorsam den andern drei Kasten gegenüber verpflichtet, denn er stammt vom Fufse.

Eine dritte Darstellung der Entstehung der Kasten enthält das Çatap. 14, 4, 2, 23—27. Danach war das brahman, d. i. hier die an der Stelle des Priesterstandes stehende Gottheit, Anfangs allein. Aber allein seiend gedieh es nicht; da entliefs es aus sich das kshatram, nämlich die kshatra unter den Göttern: indra, varuṇa, soma, rudra, parjanya, yama, mṛityu, îçâna; darum giebt es nichts höheres als das kshatram; darum sitzt der brâhmaṇa beim râjasûya unterwürfig unter dem kshatriya. Doch aber ist das

---

[1]) Eine andere Vertheilung der Thiere hat das Çatap. 6, 4, 4, 12. Danach gehört das Pferd dem kshatram, der Esel dem vaiçya und çûdra, der Ziegenbock dem brâhmaṇa. Das Pferd ist kshatram, die übrigen Thiere sind viç ibid. 13, 2, 2, 15. 17.

brahman die Quelle (yoni) des kshatram, und wenn ein König noch so hoch steigt, schliefslich wendet er sich doch wieder an das brahman (upaniçrayati). — Aber auch so gedieh das brahman nicht; da schuf es die viç, nämlich die in Schaaren erscheinenden Göttergeschlechter, die vasu, rudra, âditya, viçve devâs und marut. — Aber auch so gedieh das br. nicht; da schuf es den çaudra varṇa, nämlich den Pûshan, der mit der Erde gleichzusetzen und alles nährt, was es irgend giebt. — Und als das br. auch so nicht gedieh, schuf es den dharma, das über Allem erhabene Gesetz, welches den vier Kasten ihre Pflichten vorschreibt. — Hier ist somit der letzten Kaste auch ihr vollberechtigter Platz angewiesen; sie wird hier ebenso wie die andern drei als direkt aus dem brahman (nicht aus dessen Füfsen) hervorgegangen bezeichnet, und auch eine Gottheit, der Alles ernährende Pûshan (resp. die Erde), als ihr göttliches Prototyp hingestellt.

Schwarz (kṛishṇa) ist die Farbe der çûdra, gelb (pîta) die der vaiçya, roth (rakta) die der râjan, weifs (çukla) die der brâhmaṇa Ath. Par. 52, 27. 28[1]), Vajrasûcî[2]) p. 212. 214—5, yûpalakshaṇa v. 2. 3. bei Aufrecht im Catalogus p. 386, 6[3]), diese Stud. 8, 274. Nach Kâṭh. 11, 6 ist der vaiçya weifs (çukla iva), der râjanya dunkel (dhûmra iva),

---

[1]) Es ist dies übrigens hier nicht so zu verstehen, als ob die çûdra selbst schwarz, die vaiçya gelb u. s. w. genannt seien, sondern die Farben werden nur in der angegebenen aufsteigenden Climax an die vier Kasten vertheilt: es liegt somit nicht sowohl eine physische, als eine ethisch-symbolische Angabe hier vor. Der Text lautet: kṛishṇe çarîre somasya (wenn der Mond schwarz aussieht) çûdrâṇâṃ vadham âdiçet | rakte ç. s. râjnâṃ tu v. â. çukle ç. s. brahmavṛiddhiṃ vinirdiçet | Vorher geht noch: harite ç. s. paçûnâṃ v. âd. „wenn der Mond grün aussieht, zeigt er Viehsterben an.“ Ganz ebenso Varâhabṛihats. 3, 19. 25.

[2]) Gilt hier wirklich von der Hautfarbe der Kasten selbst.

[3]) Auch hier sind in der That die vier Kasten selbst als weifs (çveta), gelb (pîtaka), dunkelfarbig (dhûmravarṇa), schwarz bezeichnet.

was offenbar von wirklicher Hautfarbe zu verstehen ist und daher nicht wenig befremdet, s. Vajrasûcî p. 215 n.

Die drei andern purusha, aufser dem râjanya, d. i. also brâhmaṇa vaiçya und çûdra macht er (der Priester, hierdurch) dem râjanya folgend (anukân) Ts. 2, 5, 10, 1.

Hinter kshatriya oder brâhmaṇa, der vorangeht, gehen je die andern drei varṇa hinterdrein: sie Beide aber nie hinter vaiçya oder çûdra Çatap. 6, 4, 4, 13.

Die Götter sprechen nur mit dem brâhmaṇa, dem râjanya, dem vaiçya, nicht mit dem çûdra: daher darf auch der zum Opfer sich Anschickende (dîkshita) nicht mit einem ç. reden, sondern mufs, was er ihm zu sagen hat, durch einen Dritten ihm sagen lassen Çat. 3, 1, 1, 10 (auch in der Kâṇva-Schule Muir a. a. O. p. 25). Âpastamba führt dies (s. Schol. zu Kâty. 7, 5, 7) indefs nur als die Ansicht des Vâjasaneyakam an, während das Çâṭyâyanakam es freistelle mit einem çûdra zu reden, falls der Betreffende (es ist nicht klar, ob der dîkshita oder der çûdra) pâpena karmaṇâ 'bhirakshitaḥ (auch dies ist mir nicht recht klar, ob: in Bezug auf böses Werk behütet?) sei. Aber auch Âçval. 12, 8, 7 ist es zum Wenigsten den Genossen an einem sattra-Opfer untersagt, dabei mit einem Nicht-Arier zu reden.

Es darf ferner nicht ein Jeder den verhüllten Schuppen (çâlâ oder vimitam) auf dem Opferplatz (devayajanam) betreten: sondern nur ein brâhmaṇa, râjanya oder vaiçya, denn nur diese sind opferrein (yajniyâḥ) Çat. 3, 1, 1, 9: (nur sie legen das heilige Feuer an, nur sie werden zum Studium der heiligen Texte zugelassen, upanîta, schol. zu) Kâty. 1, 1, 6. Çâṅkh. 1, 1, 2. 3 (yajnaṃ vyâkhyâsyâmaḥ, sa trayâṇâṃ varṇânâṃ, brâhmaṇa-kshatriyayor vaiçyasya ca).

Nur die brâhmaṇa sind hutâd, dürfen Geopfertes verzehren, dagegen râjanya, vaiçya und çûdra sind ahutâd, dürfen es nicht Ait. Br. 7, 19.

Vier Kasten (varṇâḥ) giebt es: brâhmaṇa, râjanya, vaiçya, çûdra: unter ihnen keiner, der soma ausspeit. Sollte Einer darunter sein, der es thäte, nun so giebt es auch eine Sühne dafür (die caraka-sautrâmaṇî) Çatap. 5, 5, 4, 9. Hier ist somit die Möglichkeit, daſs ein râjanya, ein vaiçya, ja sogar ein çûdra soma genieſst, offen gelassen; und nur die Feier der sautrâmaṇî als Sühne dafür gefordert!

Mit ehi „komm herbei" ruft man den brâhmaṇa heran, mit âgacha „komm her" oder âdrava „lauf her" den vaiçya und den râjanyabandhu, mit âdhâva „eile herzu" den çûdra[1]) Çatap. 1, 1, 4, 12. Der schol. zu Kâty. 1, 1, 6 p. 9, 12 bemerkt, daſs diese und ähnliche Stellen, welche auf eine Anwesenheit von çûdrâs beim Opfer schlieſsen lassen, von dem rathakâra, Wagner zu verstehen seien, der nach einer Stelle in der çruti, welcher sich auch Kâty. 1, 1, 9 selbst anschlieſst, zur Anlegung des heiligen Feuers, und zwar wie die vaiçya in der Regenzeit, berechtigt ist. Die mütterliche Groſsmutter, mâtâmahî, des r. sei eine çûdra-Frau[2]), daher er selbst als çûdra bezeichnet werde. Diese Restriktion ist aber jedenfalls wohl nur eine sekundäre.

Vgl. hiezu TBr. 1, 1, 4, 8, wo verschiedene Sprüche für das âdhânam des Feuers angegeben werden, zunächst nämlich ein Spruch, mit welchem dasselbe für die Bhṛigv-aṅgirasas zu geschehen hat, sodann einer für die übrigen

---

[1]) Ueber verschiedene Anrede der vier Kasten, wenn sie zur Zeugniſsablegung aufgefordert werden, s. Manu 8, 88 (und 113). — S. noch Zeitschr. der D. Morg. Ges. 4, 301—2.

[2]) Die Tochter einer çûdrâ von einem vaiçyâ heiſst karaṇî, der Sohn einer vaiçyâ von einem kshatriya mâhishya; und rathakâra ist der Sohn eben einer karaṇî und eines mâhishya s. Yâjn. 1, 95. 92. schol. Kâty. 4, 9, 5.

brâhmaṇyaḥ prajâs; es folgen die Sprüche für einen König, einen râjanya, einen vaiçya und für einen rathakâra[1]). S. Kâty. 4, 7, 5—7. 9, 1—5. Âpastamba im schol. zu Kâty. 4, 9, 1. Bei Âçval. 2, 1, 13 steht neben vaiçya noch upakrushṭa, nach dem schol. ein vaiçya, der vom Zimmern (takshakarma) lebt.

Nach Kâty. 1, 1, 12 und der im schol. daselbst citirten çruti erscheint sogar ein Nishâdasthapati, Dorfschulze[2]) der Nishâda, d. i. der eingesessenen Ureinwohner (s. diese Stud. 9, 340), bei einer bestimmten Ceremonie, der Darbringung nämlich eines an rudra gerichteten gâvedhuka[3]) caru, direkt als Opfrer: etayâ (ishṭyâ) nishâdasthapatiṃ yâjayet. Und zwar ist nach dem schol. das Wort nicht als tatpurusha (shashṭhîsamâsa) sondern als karmadhâraya aufzufassen, somit darunter ein sthapati gemeint, der wirklich selbst Nishâda ist: wofür denn auch die angegebene dakshiṇâ, nämlich entweder kûṭam — schol. kṛitrimam pittalâdi, Glockengut, Messing? vgl. aber âçvatthâni kûṭâni Kauç. 16, wo unter kûṭa offenbar ein Geräth gemeint ist: ob etwa Fallstricke? — oder ein einäugiger Esel spreche, da das kûṭam nur den Nishâda diene (upakârakam, resp. von ihnen gebraucht werde), nicht den ârya. — Auf Anlegung der heiligen Feuer durch den Nishâdasthapati sei indefs hieraus nicht zu schliefsen, vielmehr das Opfer desselben nur laukike 'gnau zu vollziehen, ähnlich wie das Eselopfer eines avakîrṇin (der sein Keuschheitsgelübde gebrochen hat).

---

[1]) rathakâraḥ anulomajaḥ saṃkirṇajâtiḥ, tasya ṛibhavo devatâ schol. p. 31 (ed. Râj. Lâla Mitra). — S. noch M. Müller in Z. der D. M. G. IX, XLIII—IV.

[2]) mahatâṃ jalajânâṃ tṛiṇânâṃ çvetâni phalâni schol. Kâty. 15, 1, 28. âraṇyâ godhûmâḥ schol. Çat. 9, 1, 1, 8.

[3]) sthapatir grâmeçvaraḥ schol. zu Kâty. 15, 7, 12. sthapáti bedeutet eigentlich wohl dharmasthâpaka Richter: s. Kâty. 22, 5, 28. 29. 11, 11. Lâṭy. 8, 7, 11. Pañc. 17, 11, 6. 7. 24, 18, 2 (bei den vrâtya). Çatap. 12, 8, 1, 17. 9, 3, 1. 3. 5. 13.

Nach Ait. Br. 7, 29 ist der brâhmaṇa: âdâyî âpâyî âvasâyî yathâkâmaprayâpyaḥ d. i. Gaben nehmend, trinklustig, (überall) einkehrend[1]), nach Belieben sich aufmachend[2]); des kshatriya Charakteristika werden übergangen, da der Zusammenhang dies mit sich bringt; der vaiçya ist: anyasya balikṛid anyasyâ"dyo yathâkâmajyeyaḥ, den Andern (beiden Kasten) tributpflichtig, ihnen unterworfen (wörtlich: für sie zu essen) und nach Belieben auszunutzen; der çûdra ist: anyasya preshyaḥ kâmotthâpyo yathâkâmavadhyaḥ, in der Andern Diener, nach Belieben hinauszuwerfen und zu tödten.

Das çmaçânam, der tumulus für die Gebeine eines rite verbrannten Leichnams, hat für den kshatriya die Höhe eines Mannes mit aufgerichteten Armen, für den brâhmaṇa reicht er bis zum Munde (für ein Weib bis zum cunnus), für einen vaiçya bis zu den Schenkeln, für einen çûdra bis zu den Knieen, denn je in diesen verschiedenen Körpertheilen ruht die Kraft eines Jeden der Genannten Çatap. 13, 8, 3, 11. Kâty. 21, 4, 12—17[3]). Die schol. sind hierbei in Verlegenheit, da ja der çûdra denn doch gar nicht rite verbrannt werden kann. Sie helfen sich theils damit, dafs darunter (s. oben) der rathakâra, als Tochtersohn (resp. Tochter-Enkel) eines çûdra zu verstehen sei, oder meinen (so Harisvâmin, nach Yâjnikadeva), dafs die Angabe über den çûdra nur beiläufig, parimâṇaprasañgât, angeführt sei.

---

[1]) âvasâyî für avasâyî (√ sâ + ava). Anders Pet. W. und Haug: hungry of eating ford.

[2]) ? ready to roam about everywhere according to their pleasure, Haug. prayâpyaḥ als Causativum in reflexiver Bedeutung? sonst hiefse es: nach Belieben wegzuschicken, was nicht pafste.

[3]) Kâty. hat für den kshatriya die obige Angabe nur als zweite Eventualität: voran stellt er die Höhe bis zur Brust. Offenbar ist dies eine sekundäre Bestimmung: man wollte nicht, dafs der tumulus des ksh. höher sei, als der eines brâhmaṇa.

Ein brâhmaṇa wäscht seinem Gaste zuerst den rechten Fuſs, ein çûdra[1]) den linken Âçval. g. 1. 24, 11. 12 (bei den beiden andern Kasten ist die Reihenfolge beliebig). Bei Pâr. 1, 3 lautet die Vorschrift dahin, daſs man einem Gaste, der br. ist, zuerst den rechten Fuſs wäscht, einem andern[2]) den linken.

Je ein Mitglied der vier Kasten ist beim purushamedha als Opferthier zu nehmen, und zwar ein brâhmaṇa dem brahman, ein kshatriya dem kshatram, ein vaiçya den Winden, ein çûdra dem Leide (tapas) zu weihen Vs. 30, 5. Çat. 13, 6, 2, 10. Kâty. 21, 1, 7. 12 (sie sind nach geschehener Weihe freizulassen). Vgl. hierüber zunächst noch Z. der D. Morg. Ges. 18, 271. 276 ff.

Wer (beim râjasûya) alle Nahrung (sarvâṇy annâni) und alle Mannen (sarvân purushân) sich zu eigen machen will, giebt einem brahman Gold, damit erkauft er sich Glanz, tejas, — einem râjanya einen Bogen mit drei Pfeilen (tisṛidhanvam), damit erkauft er sich Kraft (ojas), — einem vaiçya einen Viehstachel (? âshṭrâm, s. Pet. W. unter ashṭrâ), damit erkauft er Gedeihen (pushṭi), — und einem çûdra einen Topf Bohnen (mâshakamaṇḍalum), damit erkauft er Leben (âyus) Kâṭh. 37, 1.

„Mach uns Licht (Beliebtheit) bei den brâhmaṇa, den râjan, den viçya[3]) und çûdra" betet der ein Feuer Schichtende: brâhmaṇeshu rucaṃ râjasu naḥ kṛidhi | rucaṃ viçyeshu çûdreshu, mayi dhehi rucâ rucam Ts. 5, 7, 6, 4. Kâṭh. 40, 13. Vs. 18, 48. Aehnlich Ath. 19, 32, 8 „mach mich

---

[1]) Hieraus erhellt, daſs auch ein çûdra Mitglieder der oberen Kasten gastlich aufnehmen durfte. Das Waschen ihrer Füſse war ja nach Pañc. 6, 1, 11 sogar seine ganz specielle Pflicht (s. oben p. 9).

[2]) Sind hierbei auch çûdra zu verstehen??

[3]) Aeltere Form für vaiçya.

lieb, o Gras! brahmarâjanyâbhyâm̧ çûdrâ̆ya câ̆'ryâya ca". Ebenso Vs. 26, 2 und Ath. 19, 62, 1 priyam̧ mâ kuru deveshu (d. i. bei den brâhmaṇa s. u.) priyam̧ râjasu mâ kṛidhi uta çûdra utâ̆rye....[1])

Durch Annahme eines râjan als Theilnehmer (? añçabhuvâ, d. i. durch Gewährung eines Antheils an der Beute?) schlägt man (ghnanti) einen râjan: ebenso durch einen vaiçya einen (feindlichen) v., durch einen çûdra einen (feindlichen) çûdra Ts. 6, 4, 8, 3. Wohl eine der ältesten Formen der Maxime: divide et impera!

Statt des çûdra werden bei Gelegenheit des viçvajit ekâha die Nishâda (s. oben p. 13) genannt. Wer damit opfern will, hat drei Nächte (Tage) bei ihnen zu weilen, naishâde Çâñkh. Br. 25, 15, nishâdeshu Pañcav. 16, 6, 7, was bei Lâṭy. 8, 2, 9 durch „zur Seite ihres Dorfes, pârçvato Nishâdagrâmasya" erklärt wird: er darf bei ihnen auch jegliche Speise essen, die die Erde bietet[2]). Die folgenden je drei Tage weilt er nach dem Çâñkh. Br.[3]) bei einem vaiçya, einem kshatriya, einem demselben gotra entstammten brâhmaṇa. Der Zweck hierbei ist der, sämmtliches annâdyam sich zu eigen zu machen (zu ersiegen).

---

[1]) Im Pet. Wört. unter ă̆rya und ârya sind diese beiden Stellen irrig auf ârya bezogen, während sie offenbar nur von den vaiçya verstanden werden können (vgl. Muir p. 25 n., der padapâṭha fehlt mir leider). Warum steht aber çûdra hier vor arya? etwa auf Grund der sonstigen, solennen Gegenüberstellung von çûdra und ârya, wo çûdra ebenfalls voran steht? S. noch oben pag. 7.

[2]) Nach Lâṭy. und Kâty. indefs nur von ihrer Waldspeise, naivâram̧, çyâmâkam̧, mârgam (Wild): auch darf er nach Pañc. 16, 6, 14 Kâty. 21, 1, 30 ihre irdenen Gefäfse zum Trinken nicht benutzen.

[3]) Im Pañcaviñça und dem entsprechend bei Lâṭyây. und Kâtyây. ist die Reihenfolge anders: drei Tage im Walde, drei bei den Nishâda, drei beim jana, gewöhnlichen Leuten, drei beim samânajana, verwandten Leuten. Die Erklärung der letzteren beiden Ausdrücke ist bei Lâṭy. eine dreifache, gemäfs nämlich den Ansichten des Çâṇḍilya, Dhânam̧jayya und Çâṇḍilyâyana, verschieden. Das Anupadam (4, 12) und Kâty. haben eine vierte Erklärung: Kâty. entlehnt dieselbe çruteḥ: sollte er damit das Anupadam — dies hat die Worte: lokavad vaiçyo jano, râjanyaḥ samânajanaḥ — meinen? oder bezieht sich Kâty. auf das Çâñkh. Br.?

II. Die drei oberen Kasten.

Nur sie sind ârya s. oben p. 4.

Nur sie sind opferfähig, und unter ihnen wieder nur er brâhmaṇa hutâd (s. oben p. 12); nur er darf den Opferrest erzehren, nur er soma trinken. Den andern beiden Kasten ist ler Genuss der Opferspeise verboten, daher sie nie Priester, itvij, für einen Andern sein können: nur die br. sind dazu m Stande und die sogenannten sattra-Opfer, bei denen in jeder Theilnehmer die Functionen eines ṛitvij anzunehnen im Stande sein muss, sind daher nur für die brâhmaṇa Pañcav. 25, 6, 5. Kâty. 1, 2, 8. 6, 13. Kauç. 67. 73.[1]) Nur auf ihnen beruht das Opfer Ait. Br. 7, 19. — Es wird daher auch jeder râjanya und vaiçya durch die Weihe zum Opfer (dîkshâ) für dessen Dauer geradezu selbst brâhmaṇa und ist resp. sogar direct als solcher in der betreffenden Formel zu bezeichnen Çatap. 3, 2, 1, 39. 40. Ait. Br. 7, 23. 24. 25. 31. Kâty. 7, 4, 11. 12. — Wer irgend opfert, ist mittlerweile eben gleichsam selbst ein brâhmaṇa: brâhmaṇîbhûyeva vai yajate Çat. 13, 4, 1, 8. — Beim pravara bedient sich daher der, welcher nicht brâhmaṇa ist, der Ahnenreihe seines purohita Çâñkh. 1, 4, 16. Kâty. 3, 2, 9. 10. Ait. Br. 7, 25. (s. oben 9, 325).

---

[1]) Die Götter sind leicht verekelt (bibhatsavaḥ), heifst es daselbst; sie lieben das Reine, geniefsen nicht die Opferspende eines Ungläubigen (nâ 'çraddadhânasya havir jushante). Daher darf auch kein açrotriya, nicht mit der Tradition Vertrauter, kein anavaniktapâṇiḥ der sich nicht die Hände gewaschen hat, kein amantravid nicht Spruchkundiger, kein avipaçcit Unverständiger (?) opfern ibid. Was Frauen oder çûdra opfern, gelangt nicht zu den Göttern: Kenntnifs der Götter indessen, Ceremonien ohne Sprüche (âvṛitaḥ) und Segenswünsche sind den Frauen verstattet ibid. Nur durch einen brahmankundigen brâhmaṇa darf man opfern lassen ibid., brâhmaṇena brahmavidâ tu hâvayet, na strîhutam çûdrahutam ca devagam (dai °Cod).

Die drei oberen Kasten schliefsen Alles in sich ein: etâvad vâ idaṃ sarvaṃ yâvad brahma kshatraṃ viṭ Çat. 2, 1, 4, 12. 4, 2, 2, 14.

Dem brahman ist das kshatram und die viç nachfolgend (anuge) Pañcav. 2, 8, 2. 11, 11, 9. 15, 6, 3. Das kshatram folgt dem br., die viç dem ksh. Ait. Br. 2, 33. Dem ksh., welches das br. voranstellt, folgt die viç Kâṭh. 29, 10.

Wo irgend, was häufig genug geschieht, die drei Kasten nebeneinander aufgeführt werden, stets steht an ihrer Spitze das brahman,[1]) so z. B.: brahma me dhukshva ... kshatram me dhukshva ... viço me dhukshva Kâty. 3, 4, 13. Çâñkh. 4, 9, 2, brahma draviṇaṃ ... kshatraṃ d. ... viḍ d. Vs. 10, 10—12., brahma dhâraya kshatraṃ dh. viçaṃ dh. Vs. 38, 14. T. Âr. 4, 10, 2 (8 wo brahmâṇi.. kshatrâṇi .. viçaṃ), 11. 3 (6). Kauç. 90, brahmaṇe samanamat ... râjne s. ... viçe s. Kâṭh.Aç. 5, 20.

Statt kshatram, kshatriya oder râjanya, râjaputra wird eben geradezu auch râjan gebraucht; Çyâparṇa Sâyakâyana sagte: „wenn dies mein Opferwerk (ganz) vollendet wäre, würden nur meine Kinder die Könige (râjânaḥ), die brâhmaṇa und vaiçya der Salva[2]) sein; da aber (denn doch bereits) so viel davon vollendet ist, so wird mein Geschlecht die Salva (wenigstens) nach beiden Seiten hin (an Heil und an Glück schol.) überwiegen.“ Çat. 10, 4, 1, 10.

br., râjanya und vaiçya müssen bei Beginn eines Opfers je den betreffenden Landesfürsten (kshatriya) um ein devayajanam, d. i. um Erlaubniss einen Platz zum Opfern nehmen zu können, bitten Ait. Br. 7, 20.

---

[1]) In Vs. 38, 19 liegt die Reihenfolge kshatrasya ..., brahmaṇaḥ ... viças vor. [2]) s. diese Stud. I, 252.

Der König ergreift bei seiner Weihe einen ihm von einem vaiçya dargebotenen Kranz (? vaiçyaḥ sarvasrajainam [°svajai °Cod] upatishṭhate) und breitet ihn aus(?) mit den Worten: „ich breite ihn aus über den br. (? brâhmaṇâyotsṛjâmi), über den ksh., über den vaiçya. Das Gesetz werde in meinem Lande geübt (dharmo me janapade caryatâm)" Kauç. 17. Zu dharma s. oben pag. 10.

„Sei König der viç (viçâm), Schützer des brahman (der brâhmaṇa)" so lautet die Anrede an einen Fürsten Lâṭy. 3, 10, 5.

Der br. erlangt durch die gâyatrî brahmanischen Glanz, der König durchdringt (praviçati) mittelst der jagatî die viç (macht sie sich zu eigen) Pañc. 19, 17, 7.

Das brahman und das kshatram beruhen (pratishṭhite) auf der viç Çat. 11, 2, 7, 16. — Der König ist ein Kind (garbha) der viç Pañc. 2, 7, 5. — Das ksh. entsteht aus der viç Çat. 12, 7, 3, 8., resp. aus dem brahman 12.

Die brâhmaṇyaḥ prajâs und die kshatriya sind hinfällig (pracyâvuke), wohnen aber unbeschränkt anavadhṛitaṃ kshiyanti (einzeln, unabhängig, svâtantryeṇaikâkitvam bhajantaḥ schol.), die viç dagegen ist acyutâ unveränderlich (âdinâ sahaikarûpâ schol.), resp. durch ihre gänzliche Gleichförmigkeit und Abhängigkeit vor Verfall geschützt (parasparaṃ gaṇaça aikarûpyabhajanenaikaikâ'svatantrâ schol.) Çâñkh. Br. 16, 4.

Wo die ekâdaçinî, solenne Elfzahl der Opferthiere, in Ordnung ist, da sind auch die drei Kasten einträchtig (samyak); der br. ist br., der râjanya ist r., der vaiçya v. (Keiner greift in das Gebiet des Andern über) Kâṭh. 29, 10.

Wenn ein nach annâdya, Nahrungsfülle, begehrender brâhmaṇa die aveshṭi genannte Ceremonie feiert, verwendet er eine an bṛihaspati gerichtete Gabe, ein râjanya eine

dergl. an indra, ein vaiçya eine dergl. an die viçvedevâs. Citat bei Karka zu Kâty. 15, 1, 1 (ungedruckt).

Der br. ist der Gottheit nach dem mitra, der râjanya dem indra, der vaiçya dem varuṇa zugehörig Kâṭh. 12, 2. oder resp. der Reihe nach dem agni, indra, den viçvedevâs[1]) Çat. 10, 4, 1, 9 (s. oben p. 8—10). — Das zweite havis beim agnyâdheyam ist aindrâgna oder agnîshomîya bei dem br., aindra beim râj., vaiçvadeva beim vaiçya.

Ein gelehrter (çuçruvân) br., ein Dorfvorsteher (grâmaṇî), und ein râjanya — dies sind die drei als gataçrî, auf dem Höhepunkt ihres Glückes befindlich, Geltenden[2]) Ts. 2, 5, 4. 4. Çâñkh. 2, 6, 5.

Das brahman ist (s. oben p. 8 n.) der Frühling, das kshatram der Sommer, die viç die Regenzeit: daher legt der br. im Frühling sein Feuer an, der kshatriya im Sommer, der vaiçya zur Regenzeit Çatap. 2, 1, 3, 5. Kâty. 4, 7, 5 ff. Çâñkh. 2, 1, 1. Ueber den rathakâra s. oben p. 12.

Aus dem Hause eines vielopfernden br., râjanya oder vaiçya nehme man das Feuer zum âdhânam Gobh. 1, 1, 16.

Der zum soma-Opfer Geweihte (dîkshita), der sich einer besonders feinen Sitte und gewählten Sprache zu befleifsigen hat, fügt, wenn er jemand anspricht, am Ende der Namen bei einem brâhmaṇa das Wort canasita „Gnädiger", bei einem râjanya und vaiçya das Wort vicakshaṇa „Einsichtsvoller" hinzu, Âpastamba im schol. zu Kâty. 7, 5, 7 und zu Ait. Br. 1, 6 (s. Pet. W. unter canasita). Nach

---

[1]) resp. den nṛicakshas Çat. 8, 4, 2, 5, den viçvedevâs und den marut Kâṭh. 29, 10.

[2]) gataçrî heifst der, welcher antaṃ çriyaḥ erreicht hat, so dafs eine Veränderung ihn nicht fördern, nur zurückbringen kann Kâṭh. 30, 3. Ts. 7, 2, 7, 2. Çat. 1, 3, 5, 12.

Manu, d. i. dem çrautasutra der Mânava, im schol. zu Kâty. am a. O. werden die Namen gar nicht, nur diese Titel an ihrer Stelle genannt: und zwar jeder „arhaut“ mit canasita, die übrigen mit vicakshaṇa angeredet.

Der Name des br. endet auf °çarman (gesegnet durch —), der des kshatriya auf varman (gepanzert mit —), der des vaiçya auf gupta (beschützt durch —) Pâr. 1, 17.

Der br. hat ein Recht auf drei[1]) Frauen, und zwar in der Reihenfolge der Kasten, der râjanya auf deren zwei,[2]) der vaiçya auf eine Pâr. 1, 4. Nach der Satzung Einiger war es Allen erlaubt, dazu noch ein çûdra-Weib zu nehmen[3]), doch durften bei der Hochzeit mit ihr keine (heiligen) mantra recitirt werden.

Die Aufnahme des br. in die Schülerschaft (brahmacaryam) findet statt, wenn er acht Jahr alt ist (so P. Â., oder im achten Jahre Pâr. G. Ç. Â., resp. im zehnten Ç.), die des râjanya bei elf (so P. Â. oder im elften G. Ç.), die des vaiçya bei zwölf Jahren (so P. Â, oder im zwölften G. Ç.) Es hat resp. noch Zeit damit bis zum je 16ten, 22sten, 24sten Jahre. Nach dieser Zeit gelten sie aber als patitasâvitrîka und sind vom brahmanischen Verband ausgeschlossen: man darf sie nicht als Schüler aufnehmen, ihnen nicht die heiligen Texte lehren, nicht für sie opfern, nicht mit ihnen verkehren[4]) Pâr. 2, 2. 5. Gobh. 2, 10, 1. 2. Çâṅkh. g. 2, 1. Âçv. g. 1, 19 (: auch von ihnen keine Speise annehmen Kâty. 25, 8, 16).

---

[1]) Vgl. Muir am a. O. p. 15. 25. Bei den Vâjaçravasa war es Regel, zwei Frauen zu haben Taitt. Br. 1, 8, 10, 8.

[2]) Dem König werden resp. vier Gemahlinnen zugewiesen.

[3]) vgl. Manu 3, 12. 18, welche beiden Verse mit den ihnen folgenden wie mit Yâjn. 1, 56 in striktem Contraste stehen! s. noch Manu 9, 149 ff. 10, 7 ff. Vajrasûci p. 241—2.

[4]) naibhir vyavahareyus Pâr. Ç. Â., nicht mit ihnen Heirath schliefsen naibhir vivaheyuḥ Gobh.

Die sâvitrî (heilige Aufnahmeformel) des br. ist eine gâyatrî (die bekannte, Ṛ. 3, 62, 10), die des râjanya eine trishṭubh (Ṛ. 1, 35, 2) die des vaiçya eine jagatî[1]) (Ṛ. 1, 35, 9) Pâr. 2, 3. Çâṅkh. g. 2, 5. 7. — Nach Kauç. 17 ist Ath. 7, 84, 2 (Ṛ. 10, 180, 3) die Aufnahmeformel des kshatriya: und wenn Einige verbieten, denselben die sâvitrî recitiren zu lassen, so ist dies falsch, da man ihn ja sonst nicht als Schüler aufnehmen könnte.

Das upanayanam des br. findet im Frühling statt, das des râjanya im Sommer, das des vaiçya im Herbst (çaradi) schol. Kâty. pag. 9, 5 (s. oben pag. 8. 20.).

Der brâhmaṇa-Schüler bettelt, indem er das Anrede-Wort bhavant (im Femininum, Herrinn!) gleich vornhin stellt, der râjanya nimmt es in die Mitte, der vaiçya ans Ende seines Spruches Pâr. 2, 4. Âçv. g. 1, 19. Kauç. 57 (bhavati bhikshâṃ dehi, bhikshâm bhavatî dadâtu, dehi bhikshâm bhavati). — Der br.-Schüler bettelt in sieben Häusern (kulâni), der kshatriya in drei, der vaiçya nur in zwei Kauç. 57 (: unmittelbar darauf indess, ohne ein vâ, die Angabe: der Schüler möge den ganzen grâma durchbetteln, sarvaṃ grâmaṃ cared bhaiksham, aufser bei Dieben und aus der Kaste Gefallenen).

Das Obergewand des br.-Schülers ist von Hanf, Leinen, Schafwolle (so Pâr. Gobh.[2]) oder ein Antilopenfell (aiṇeyam ajinam, so P. G. Ç. Â.), das des râjanya von Baumwolle (so Gobh.) oder ein ruru-Fell (so P. G. Ç. Â.), das des vaiçya von Schafwolle (so G.) oder ein Ziegen-

[1]) Die gleiche Vertheilung der drei Metra unter die drei Kasten kehrt noch öfter wieder, s. oben p. 8 und Ait. Br. 1, 28 (beim agnipraṇayanam). Kâṭh. 19, 4 (beim saṃvapanam). 12 (beim âdhânam). 20, 4. Kâty. 22, 11. 21. Lâṭy. 9, 4, 31. Çâṅkh. 14, 33, 10 (gâyatrachandaso brâhmaṇâḥ).

[2]) wo die Schafwolle fehlt.

(so Pâr. G. A.) resp. Rinds-Fell (so P. Ç.), Pâr. 2, 5. Gobh. 2, 10, 9. Çâñkh. g. 2, 1. Âçv. g. 1, 19. — Die Farbe der Kleider, wenn sie deren tragen, ist beim br.-Schüler kâshâya (hellroth), beim kshatriya mâñjishṭha (krapproth), beim vaiçya hâridra (gelb) Âçv. g. 1, 19. — Nach Kauç. 57 kommen dem br. das aiṇeya- und das hâriṇa-Fell, dem ksh. das raurava- und das pârshata-Fell, dem v. das Ziegen- und Schaf-Fell zu. Allen gemeinsam sind hellrothe Kleider von Leinen, Hanf oder Baumwolle (die Farbe kann indessen auch anders sein): sarveshâṃ kshaumaçâṇakambalavastrakâshâyâṇi (çâṇâḥ von zweiter Hand), vastraṃ câ 'py akashâyam[1]).

Die heilige Schnur (mekhalâ, raçanâ) des br.-Schülers ist von muñja-Gras (so Alle, bhâdramauñjî K.), die des ksh. eine Bogensehne (dhanurjyâ Ç. Â. K., maurvî[2]) P. K., von kâça-Halmen G.), die des v. von Wollenfäden (ûrṇâsûtrî P. Ç., âvî Â., von tâmbali-Halmen G., von Flachs kshaumikî K.) Gobh. 2, 10, 7. Pâr. 2, 5 (wo übrigens Lücke in der hiesigen Handschrift). Çâñkh. g. 2, 1. Âçv. g. 1, 19. Kauç. 57. — An Stelle von muñja etc. können auch kuça-, açmantaka- und balvaja-Halme treten Pâr. 2, 5.

Der Stab eines br.-Schülers ist von palâça-Holz (P. A. K., pârṇa G. pâlâça oder bailva Ç.) und reicht bis zum Mund (so Ç. prâṇasammitaḥ, bis zu den Haaren Â.), der des râjanya von bilva-Holz (P. G., von nyagrodha Ç., von udumbara Â., von açvattha K.) und reicht bis zur Stirn (Ç. Â.), der des v. von udumbara-Holz (P. Ç. nyagrodha K. açvattha G. bilva Â.) und reicht bis zu den

---

[1]) Dieser Zusatz ist eigenthümlich. In nichtvedischen Texten gilt die kashâya-Farbe meist als speciell den buddhistischen Geistlichen zugehörig!
[2]) muru(ḥ) tṛiṇaviçeshaḥ schol.

Haaren (Ç.), bis zum Munde (prâṇasammitaḥ Â.): oder alle die genannten sind allen gemeinsam (sarve vâ sarveshâm P. Ç.) Pâr. 2, 5. Gobh. 2, 10, 8. Çâñkh. g. 2, 1. Âçv. g. 1, 19. Kauç. 57.

Weifser (çvetam), süfsschmeckender, sandreicher Boden eignet sich als Baustelle für einen brâhmaṇa, rother (lohitam) dgl. für einen kshatriya, gelber (pîta) dgl. für einen vaiçya Âçval. g. 2, 8. (vgl. das oben p. 10. 11. über die Farben Bemerkte). Bei Gobhila 4, 7, 2 haben wir hiefür die drei Farben: gaura (-pâñsu gelblichweifs), lohita (-pâñsu roth) und kṛishna (-pâñsu schwarz).

Der br. giebt beim godânam (ersten Scheeren des Backenbarts) ein Rinderpaar als dakshiṇâ (Lohn), ein ksh. ein Rossepaar, ein vaiçya ein Schafpärchen Gobh. 3, 1, 2 (oder Alle ein Rind: dem der die Haare in Empfang nimmt, geben Alle einen Ziegenbock).

Ein brâhmaṇa-Bräutigam giebt dem âcârya (Lehrer) ein Rind, ein râjanya ein Stück Land (grâmam), ein vaiçya ein Rofs Pâr. 1, 9. Çâñkh. g. 1, 14.

Für die Sühne ominösen Regens giebt der br. einen guten Laststier, der vaiçya einen Pflug, der prâdeçika, Herr eines Bezirkes (so Pet. W., anders Omina p. 353—4) ein Rofs, der König ein gut Stück Land (grâmavaram) Kauç. 94. 97 (für die Sühne von Streit im Hausstand, kulam). 106 (für die Sühne bei Verstrickung zweier Pflüge). 120 (bei Bersten des Erdbodens im Dorf, Haus, Feuertempel oder Trift giebt der br. vier Milchkühe, die Andern wie eben). 126 (beim Fall von Meteoren giebt der br. sieben Milchkühe, die Andern wie eben).

Für den râjanya ist das pârthuraçmam sâma als brahmasâman zu nehmen, für den brâhmaṇa das bârhadgiram, für

den vaiçya das râyovâjîyam (jedes entsprechend den Eigenschaften der drei Kasten) Pañc. 13, 4, 18. (Nidâna 4, 3): daher können auch râjanya oder vaiçya nicht einmal die gṛihapati-Würde bei den sattra genannten Opfern übernehmen, da ja die übrigen Theilnehmer, bei denen die Bedingung der Fähigkeit zur Thätigkeit als ṛitvij erforderlich ist, deshalb nur brâhmaṇa sein können: es würde somit in Bezug auf das brahmasâman eine Ritual-Differenz sich einstellen, die nicht eintreten darf, s. schol. Kâty. 1, 6, 16. Im Widerspruch hiermit heiſst es aber z. B. im Pañc. Br. 25, 16, 3, daſs Para Âṭṇâra, Trasadasyu Paurukutsa, Vîtahavya Çrâyasa und Kakshîvant Auçija das aṅgirasâm ayanam genannte sattrâyaṇam gefeiert, und dadurch je 1000 Söhne gewonnen hätten. Es sind dies Namen königlicher Weisen, die sich in gleicher Gruppirung auch Kâṭh. 22, 3 (diese Stud. 3, 473) Ts. 5, 6, 5, 3 wiederfinden, wobei es sich indeſs allerdings nicht um ein sattram, sondern nur um ihre Verrichtung des heiligen agnicayanam handelt.

Milch ist des br. vratam (Fastenspeise), yavâgû Gerstenschleim des râjanya, âmikshâ Milchquark des vaiçya Ts. 6, 2, 5, 2. 3. T. Âr. 2, 8, 8.

Mit Milch begieſst man die Knochen eines br. (Leichnams), mit Honig die eines ksh., mit Wasser die eines vaiçya Kauç. 82.

Einem todten br. giebt man ein Stück Gold (T. Ar.) resp. einen Stab (Kauç.), einem kshatriya einen Bogen, einem vaiçya einen maṇi (T. Âr.) resp. eine ashṭrâ (Kauç.) in die Hand, und die Gattinn nimmt dieselben dann später wieder daraus weg T. Âr. 6, 1, 3 (15—17). Kauç. 80. Vgl. Ath. 18, 2, 59. 60 wo aber nur von Stab und Bogen die Rede ist, während die Originalstelle Ṛ. 10, 18, 9 überhaupt

nur den Bogen allein hat, also wohl nur für eine kshatriya-Leiche berechnet ist, s. Âçv. g. 4, 2, 17—22.

III. Verhältnifs der beiden obersten Kasten.

Der br. repräsentirt das brahman, die geistige, geistliche Würde und Herrschaft, das sacerdotium, der râjanya das kshatram, die weltliche, fürstliche dgl., das imperium Çat. 5, 1, 1, 11. 5, 2. 4. 8. 11. 13, 1, 5, 3. 5. 6, 2, 10.

Das br. ist erkennend (?abhigantâ), der kshatriya handelnd (kartâ) Çat. 4, 1, 4, 1.

Als höchstes Erdenglück, das man sich im Traume wohl hie und da erreicht zu haben dünkt, erscheint Çat. 14, 5, 1, 19. 22 die Würde eines mahârâja (dieser voran!) oder mahâbrâhmaṇa.

Das brahman entspricht dem agni, das kshatram dem indra Çat. 2, 5, 4, 8. 10, 4, 1, 5.

Dem br. gehört der Himmel (uttama nâka) des bṛihaspati, dem râjanya der des indra Vs. 9, 10—12[1]). Çat. 5, 1, 5, 2. 4. 8. 11. Lâṭy. 5, 12, 13. (aindre loke Ait. Br. 8, 11). Çâñkh. 16, 17, 2—4 (wo auch die vaiçya erwähnt, ihnen resp. der Himmel der marut zugetheilt wird).

Der bṛihaspatisava (ekâha) ist für den, welchen die Brâhmaṇa sammt dem Könige voranstellen (sarâjânaḥ) Kâty. 22, 5, 29 (bei Lâṭy. 8, 7, 4 steht: svarâjânaḥ, sich selbst regierende, von keinem König abhängige Brâhmaṇen).

Das vâjapeya-Opfer ist nur für die beiden obersten Kasten[2]) Çat. 5, 1, 1, 11. Kâty. 14, 1, 1., für den nämlich,

---

[1]) Die Parallelstellen Ts. 1, 7, 8, 1. Kâṭh. 13, 14 haben nichts von dieser Zweitheilung des Himmels. Auch Vs. 20, 25 erscheinen beide Kasten im selben Himmel.

[2]) nach Çâñkh. 16, 17, 4 (s. oben) indefs auch für die vaiçya.

welchen brâhmaṇâs und râjânas voranstellen Lâṭy. 8, 11, 1. Auch das Menschenopfer (purushamedha) Çat. 13, 6, 2, 19. Kâty. 21, 1, 2. 15 ist nur für sie bestimmt.

Das brahman und das kshatram erscheinen vielfach neben einander, so z. B. Çat. 14, 5, 4, 5. 7, 3, 6. 9, 3, 6. Çâñkh. g. 3, 3. 4, 18. Sie sind die „beiden Kräfte“ (ubhe vîrye) Çat. 1, 2, 1, 7. 3, 5, 2, 11. 6, 1, 17, die zu schärfen sind (saṃçyati) Çat. 6, 6, 3, 14. 15. Sie halten sich gegenseitig in Schach und schützen je vor einander, das br. vor dem ksh., das ksh. vor dem br. Ait. Br. 7, 22. Sie helfen sich aber auch gegenseitig: durch das kshatram gewinnt man dem brahman die Thiere (kshatreṇaiva paçûn brahmaṇa upohati), durch das br. tritt das ksh. in die Mitte (?brahmaṇaiva kshatram madhyato vyavasarpati) Kâṭh. 29, 10. Es wird denn auch oft für sie Beide um Schutz gefleht, und zwar noch vor der Bitte für den Opfrer selbst Vs. 7, 21. Çâñkh. 8, 16, 17. 19, 10. 20, 14. 21, 8: brahma dṛiṅha kshatraṃ dṛiṅha Vs. 5, 27., asmai brahmaṇe 'smai kshatrâya mahi çarma yacha 18, 44., sa na idam brahma kshatram pâtu 18, 38—43., brahma kshatram pavate teja indriyam 19, 5., brahmaṇe pinvasva kshatrâya pinvasva 38, 14., idam me brahma ca kshatraṃ cobhe çriyam açnutâm 32, 16., brahmavani tvâ kshatravani sajâtavany upadadhâmi 1, 17. 18. 5, 12. 27. Ein allgemeiner Segenswunsch beim Pferdeopfer beginnt: „mögen in dem Priesterstand an brahman-Glanz reiche brâhmaṇa (collectiver Singular), im Herrscherthum (râshṭre) heldenkühne râjanya, pfeilkundige, weitschiefsende, grofse Wagenkämpfer geboren werden“ Vs. 22, 22.

Durch das br.[1]) trank prajâpati das ksh.[2]): brahmaṇâ vyapibat kshatram payaḥ somam prajâpatiḥ Vs. 19, 75.

[1]) oder hat br. hier andere Bedeutung? [2]) ebenso ksh.?

Auf ein nicht gerade sehr freundschaftliches Verhältniſs der beiden obersten Kasten führt folgende eigenthümliche Stelle des Pañcaviñça br. 18, 10, 8: „wenn man den (den brâhmaṇa speciell gehörigen) trivṛit (stoma) bei der Salbungsfeier (der Königsweihe, abhishecanîya) verwendete, würde man das brahman dem kshatram hingeben. Dadurch nun daſs man den trivṛit stoma davon ausnimmt (nicht dabei verwendet), nimmt man auch das brahman aus dem kshatram (aus dessen Gewalt) heraus, darum: „bharatâm pratidaṇḍâ brâhmaṇâḥ" sind die br. den (sie) erhaltenden (kshatriya) gewachsen[1]): denn diese (wer?) verwenden den trivṛit nicht beim abhishecanîya (na hi te trivṛitam abhishecanîye kurvanti). So der schol.: tasmâl loke bharatâm bharaṇaṃ kurvatâṃ kshatriyâṇâm[2]) pratidaṇḍâ bhavanti, dhanâpahârâdinâ râjabhir daṇḍyamânâ (vgl. hiezu Ballantyne Mahâbhâshya p. 234. 315) nindâçâpâdinâ râjasu pratikûladaṇḍayuktâ bhavanti, na khalu tebhyo bibhyati.

Das brahman ist mit dem kshatram bald zusammen-

---

[1]) wenn nicht pratidaṇḍa gar geradezu: „widerspänstig, unbotmäſsig" zu übersetzen ist.

[2]) Die Bezeichnung der kshatriya durch das dafür sowohl an und für sich als auch insbesondere gerade hier so wenig als geeignet resp. bezeichnend erscheinende einfache Part. Praes. der √ bhar ist hierbei in der That höchst auffällig: es muss resp. das Wort hier prägnant in der Bedeutung von bhartar (s. z. B. Çat. 2, 3, 4, 7) Ernährer, Herr gebraucht sein, und die ganze Angabe sich somit speciell nur auf solche br. beziehen, die sich in den Dienst eines Fürsten etc. begeben haben. Sodann aber macht auch der Nachsatz von: na hi te ab, insbesondere dies te selbst, Schwierigkeit. Der schol. bezieht dies te auf die br. — hi yasmât kâraṇât te brâhmaṇâ abhishecanîye trivṛitstomaṃ na kurvanti, tasmâd bhayarâhityam upapannam —, also auf dasselbe Subject, welches auch den vorhergehenden Satz regiert, und zudem resp. auf ein Wort, welches ganz unmittelbar vorhergeht (brâhmaṇâ, na hi te). Dann ist das te aber in der That völlig überflüssig, und hat es vielmehr grammatisch nur dann seinen rechten Zweck, wenn es auf das ferner stehende bharatâm sich zurückbezieht, dieses heranzuziehen bestimmt ist. Da will nun aber freilich auch kein rechter Sinn sich finden. Ich möchte daher vorschlagen, statt dieses Wortes vielmehr Bharatânâm zu lesen: „darum sind die Brâhmaṇa der Bharata (dem

tretend (einig, sameti), bald getrennt (uneins, vyeti) Ts. 5, 2, 4, 1.

Der König und der çrotriya sind die Beiden, denen unter den Menschen das Prädikat dhṛitavrata zukömmt, Beide nur dazu da, Gutes zu reden und Gutes zu thun Çat. 5, 4, 4, 5.

Das br. ist mit mitra, das ksh. mit varuṇa gleichzusetzen: beide waren früher getrennt, nâneva[1]); das br. konnte wohl ohne das ksh. bestehen, nicht aber das ksh. ohne br.: das ksh. offerirte daher dem br. die Einigung, resp. den Vortritt (purodhâ) Çat. 4, 1, 4, 1—4.

Beide sind einig zu machen Çat. 2, 5, 4, 8 (sayujau) Pañcav. 11, 11, 9 (sayujî). Çâñkh. 14, 29, 7 (brahmakshatre eva tattanvau saṃsṛijyete), doch steht das brahman vor dem kshatram Pañcav. 11, 11, 9. „Wo br. und ksh. einträchtig (samyañcau) wandeln, die reine Welt möchte ich erkennen" Vs. 20, 25.

Der br. geht dem râjanya vor Vs. 21, 21. Çat. 13, 1, 9, 1. 3, 7, 8., ist çreyân als der kshatriya Çâñkh. 15, 20, 12. Ait. Br. 7, 15., ist aber doch nicht geeignet zum Königthum (râjyâyâ'lam), sein ist indefs das noch höhere sâmrâjyam Çat. 5, 1, 1, 12.

Das br. steht unter dem Schutz des Königs Lâṭy. 3, 10, 5. 9.

---

kshatram) gewachsen: denn diese (die Bharata) verwenden den trivṛit nicht beim abhishecanîya." Die Gebräuche, Erlebnisse und Sitten der Bharata werden ja auch sonst noch mehrfach in den Ritualtexten als Beispiele und Norm aufgeführt, s. Pañcav. 14, 3, 13. 15, 5, 24. Çat. 5, 4, 4, 1. Ait. Br. 2, 25 (diese Stud. 9, 254, anders freilich im Pet. Wört. unter Bharata). 3, 18. T. Âr. 3, 27, 2 (6).

[1]) Vgl. Çat. 10, 4, 1, 5.

Der König hat die Pflicht die br. zu schützen (brâhmaṇânâm goptâ 'jani) Ait. Br. 8, 17.

Der br. ist zwar im Gefolge des Königs Çat. 1, 2, 3, 2., sein Ruhm dem des Königs folgend Çat. 5, 4, 2, 7., er sitzt unter ihm beim râjasûya, doch aber bleibt das brahman immer die Quelle (yoniḥ) des kshatram Çat. 14, 4, 2, 23., welches daraus hervorgeht Çat. 12, 7, 3, 12: brahmapurohitaṃ kshatram Kâṭh. 27, 4. An einer anderen Stelle heifst es freilich auch umgekehrt: das kshatram steht über dem brahman Kâṭh. 28, 5 (kshatram brahmâ 'ti).

Dás Reich gedeiht und ist reich an Helden, wo das kshatram unter der Botmäfsigkeit des brahman steht Ait. Br. 8, 9.

Es geht wohl, dafs ein br. ohne König ist, besser aber wenn er einen König hat: dagegen ist es durchaus ungeeignet, dafs ein kshatriya ohne brâhmaṇa sei Çat. 4, 1, 4, 6.

Ein br., der einen König hat, steht über anderen br., und ein râjanya, der einen br. hat, über andern râjanya Ts. 5, 1, 10, 3. Kâṭh. 19, 10. 27, 4 Dér König, der schwächer als sein br., ist stärker als seine Feinde Çat. 5, 4, 4, 15.

Jeder König, der opfern will, mufs einen br. zum purohita nehmen, puro dadhîta, da die Götter sonst seine Opfergabe nicht annehmen Ait. Br. 8, 24.

Die Waffen des brahman sind die Opfergeräthe, die des kshatriya sind Streitwagen, Panzer, Pfeil und Bogen. Während des Opfers aber legt der ksh. seine Waffen nieder, und bedient sich nur der Waffen des brahman Ait. Br. 7, 19. 25.

Wenn ein ksh. irgend ein Werk verrichten will, mufs er sich deshalb an einen br. wenden; nur das durch einen

solchen ihm befreundeten br. verstattete Werk gedeiht. Çat. 4, 1, 4, 6.

Ein br. soll nicht eines jeden kshatriya purodhâ übernehmen, noch auch ein kshatriya einen jeden br. zum purohita nehmen Çat. 4, 1, 4, 5. — Ein Landesfürst suche sich einen einsichtsvollen (vidvâṅsam) brahman (Oberpriester) Kauç. 94. 126. Nur dér brâhmaṇa ist zum purohita geeignet, der die drei göttlichen purohita (agni, vâyu, âditya) etc. kennt Ait. Br. 8, 27.

Der indrâgnyoh kulâya (oder i. stoma) genannte ekâha ist das gemeinschaftliche Opfer eines Königs und eines br., die sich gegenseitig zum purohita nehmen wollen Kâty. 22, 11, 19. Pañcav. 19, 17, 4. Lâṭy. 9, 4, 31. Çâṅkh. 14, 29, 6.

Wenn ein König ein feindliches Heer besiegen will, mufs er sich an seinen brahman um Beistand wenden. Stimmt der bei, so weiht er den Streitwagen des Königs durch allerlei Sprüche und verhilft ihm so zum Siege: ebenso wenn ein König aus seinem Lande vertrieben ist Ait. Br. 8, 10. samçitaṃ kshatraṃ jishṇu yasyâ'ham asmi purohitaḥ Vs. 11, 81.

Der purohita ist der Schützer[1]) der Herrschaft seines Königs (râshṭragopaḥ) und seines Lebens: er ist ein gewaltiges flammendes Feuer (agnir vâ esha vaiçvânaraḥ pañcamenir yat purohitaḥ) Ait. Br. 8, 24. 25. Als Divodâsa von allerlei Leuten mit Nachstellungen umringt war (Divodâsaṃ . : . nânâjanâḥ paryayatanta), wandte er sich an

[1]) Schon die Ṛiks. 4, 50, 7—9 (Lied des Vâmadeva) verherrlicht die Vortheile, die einem König dadurch erwachsen, dafs er einen bṛihaspati, worunter hier nur ein Haus-Priester verstanden sein kann (ähnlich wie bṛihaspati der der Götter war), ausgiebig erhält, dafs er dem brahman den Vortritt läfst und ihm wenn er Hülfe bedürftig, dieselbe leistet: das Ait. Br. citirt diese Verse und commentirt sie mit Recht als speciell auf das Amt des purohita bezüglich. (S. Muir am a. O. p. 8.)

seinen purohita Bharadvâja um Schutz (ṛishe gâtum me vindeti), den ihm dieser auch durch ein sâman verschaffte Pañc. 15, 3, 7. Der purohita verschuldet es daher auch, wenn seinem Fürsten etwas Uebles widerfährt: tava mâ purodhâyâm idam îdṛig upâgât, sagte der Aikshvâka Tryaruṇa Traidhâtva zu seinem purohita Vṛiça Jâna[1]) Pañc. 13, 3, 12, als er einen brâhmaṇa-Knaben mit dem Wagen überfuhr (vyachinat; durch ein sâman brachte ihn Vṛiça wieder zum Leben, samairayat). — Wenn der purohita oder dessen Geschlecht dem Fürsten zuwider handelt, bestraft ihn dieser. So spaltete Kutsa Aurava seinem purohita Upagu Sauçravasa, während er (sâma-Lieder?) sang, mit einer audumbarî (einem udumbara-Zweige) das Haupt, weil Suçravas, der Vater desselben, dem hungrigen indra auf dessen Bitte trotz Kutsa's Verfluchung eines Jeden, der dem indra opfern würde, dennoch geopfert hatte[2]) Pañcav. 14, 6, 8 (Suçravas belebt dann den Sohn wieder durch ein sâman; von einer schlimmen Folge für Kutsa ist hiebei nicht weiter die Rede, offenbar weil er im Rechte galt). — Meinte sich somit ein Fürst durch die Unkunde (oder den Verrath) seiner Priester in üble Lage gerathen, so hatte er das Recht, denselben zu verstoſsen. So verstieſs Pârikshita Janamejaya die Kaçyapa und nahm dafür die Bhûtavîra an; doch wuſsten die Asitamṛiga die Ehre der Kaçyapa wiederherzustellen, ebenso wie Râma Mârgaveya die Ehre der Çyâparṇa, welche Viçvantara Saushadmana von seinem Opfer ausgeschlossen hatte Ait. Br. 7, 27. 35.[3]) Auch

---

[1]) Vaijâna Sây., unter Heranziehung der vorhergehenden Partikel vai zum Namen: vgl. den ähnlichen Fall bei Yâska (Vaiyâska) Ṛikprât. 17, 25.

[2]) Indra trat, einen puroḍâça in der Hand, vor Kutsa hin, und höhnte ihn: ayakshata mâ, kva te pariçaptam abhût?

[3]) Die den Grund der Verstoſsung enthaltenden Worte: pâpasya kar-

der Streit, welchen König Asamâti Râthaproshṭha dem Çâṭyâyanakam zufolge, s. M. Müller's interessante Abhandlung hierüber im neuesten Heft des Journal Royal As. S., mit seinem purohita-Geschlecht, den Gaupâyana, hatte, endet mit der schliefslichen Restitution derselben und der Vertreibung ihrer beiden an ihre Stelle getretenen Nebenbuhler Kilâtâkulî, die zwar mit asura-magischer Kraft versehen waren, aber das Koch-Ritual nicht richtig verstanden[1]), resp. wohl weil sie nicht ârischen Geschlechtes waren, sondern den Aborigines zugehörten? s. diese Stud. 1, 185—6. 195. 2, 243. — Sobald indefs der Fürst seinen purohita ohne Grund, ohne Verschuldung von dessen Seite, bedrängt, mufs er dafür büfsen. Hierfür ein Beispiel aus der Göttermythe. Als Soma seinen purohita Bṛihaspati[2]) bedrängte (jijyau), gab sich dieser zwar zufrieden damit, als Soma ihm (das Entzogene) wieder gab: aber es blieb an Soma doch noch der Makel, dafs er überhaupt dergl. im Sinne gehabt (brahmajyânâyâ 'bhidadhyau): die Götter mufsten ihn deshalb besonders reinigen Çat. 4, 1, 2, 4. 5.

Die purohita-Würde ist die Nahrung des Brâhmaṇenstandes, annaṃ vai brahmaṇaḥ purodhâ Pañc. 12, 8, 6. 13, 9, 27. 14, 9, 38.

---

maṇaḥ kartâraḥ, apûtâyai vâco vaditâraḥ lassen sich allerdings auch allgemeiner, ohne speciellen Bezug auf die priesterliche Thätigkeit der Angeschuldigten, auffassen. Indessen ist die obige Auffassung dem Zusammenhange nach die passendste.

[1]) „Sie kochten das Mus nicht, sondern stellten es in nicht-Feuer, (liefsen es in der Sonne schmoren?), dagegen kochten sie im (Opfer-)feuer Fleisch. Diese Asura-Nahrung verzehrend, fuhren die Ikshvâku übel." Es ist nämlich bei Müller am a. O. p. 8. 9 (des Separatabdrucks) zu lesen: na ha smâ 'nagnau nidhâyaudanam pacato 'gnau mâṅsam, athâsurânnaṃ jagdhve 'kshvâkavaḥ parâbabhûvuḥ. (Auf pag. 11 ist zu lesen: asum âhṛityâ 'ntaḥparidhi, letzteres Wort als Compositum.)

[2]) Bṛihaspati erscheint sonst speciell als purohita der 33 Götter, wie Uçanas Kâvya als der der asura Çâṅkh. 14, 27, 1 (s. diese Stud. 2, 90).

Ein kshatriya oder ein purohita zu sein, ist etwas Ganzes, wer dies nicht ist, ist etwas (nicht Ganzes) Halbes Çat. 6, 6, 3, 12. 13.; drum nimmt man bei Jenen (wenn sie opfern) zwölf (oder 13) Brennhölzer für die ukhâ, bei Andern nur elf (oder 13) Kâty. 16, 4, 41—43.

Es ist schon eine hohe Stufe (paramatâ), purohita eines einzelnen Königreichs (râshṭra) zu sein; Devabhâga Çrautarsha aber war purohita zweier Reiche, der Kuru und der Sṛiñjaya Çat. 2, 4, 4, 5: und Jala Jâtûkarṇya war gar purohita von drei Königen (?nigusthânâm hat der Text!) des Kâçya, des Vaideha und des Kausalya Çâñkh. 16, 29, 6.

Weil Vasishṭha den indra leibhaftig erschaute, während die andern ṛishi dies nicht vermochten, theilte ihm dieser ein brâhmaṇam (eine Geheimlehre, die 29 stomabhâga-Sprüche nämlich, s. diese Stud. 9, 232) mit, damit die Bharata nur ihn zum purohita nehmen sollten: aber er dürfe ihn (seine Gestalt) den andern ṛishi nicht verrathen. Seitdem haben die Bharata stets einen Vasishṭhiden als purohita (Vasishṭhapurohitâḥ) Pañc. 15, 5, 24. Ebenso Kâṭh. 37, 17. Ts. 3, 5, 2, 1, wo nur statt der Bharata ganz allgemein die prajâs genannt sind, und hinzugefügt wird: drum ist ein Vasishṭhide als brahman (Oberpriester) zu nehmen[1]. — Nach dem Çatap. Br. 12, 6, 1, 41 war dies aber blos vormals der Fall. Vormals nämlich kannten nur die Vasishṭhiden die 34 Formeln, von denen der Text vorher handelt[2]: drum konnte vormals auch nur ein Vâsishṭha brahman sein.

---

[1]) Vasishṭha selbst war brahman des Sudâs Paijavana Çâñkh. 16, 11. 14 (s. Roth zur Lit. und Gesch. des Weda p. 87 ff.; die Geschichte hiervon bildet die fünfte der zehn nârâçaṅsa-Legenden, welche beim purushamedha zu erzählen sind), sowie bei dem râjasûya des Hariçcandra ibid. 15, 21, 4.

[2]) Es sind dies nicht die stomabhâga-Sprüche, sondern 34 andere Formeln, die eine Art Abrifs des ganzen Herganges beim soma-Opfer enthalten Vs. 8, 54—58. Kâṭh. 34, 14. Ts. 4, 4, 9, 1.

Da dieselben aber jetzt ein Jeder kennt (ya eva kaç câ 'dhîte), kann jetzt eben auch ein Jeder, der sie kennt, dies Amt übernehmen (vgl. schol. Kâty. 1, 6, 14). Ebenso Shaḍv. 1, 5: api haivaṃvidaṃ vâ Vâsishṭhaṃ vâ brahmâṇaṃ kurvîta (vgl. schol. Lâṭy. 4, 9, 1), und ähnlich auch Çatap. 4, 6, 6, 5: atha yad idam (jetzt) ya eva kaç ca brahmâ bhavati.

IV. Die brâhmaṇa.

Es giebt zweierlei Götter, die deva und die brâhmaṇâḥ çuçruvâṅso 'nûcânâḥ[1]), welche als manushyadevâḥ zu gelten haben Çat. 2, 2, 2, 6. 4, 3, 14. 3, 1, 1, 11. 4, 3, 4, 4. — Die br. sind (vgl. Çatap. 1, 5, 2, 3. Ts. 2, 5, 9, 6. Çâṅkh. 1, 6, 16) die îḍyâ devâḥ Kauç. 6. Kâṭh. 8, 13 (diese Stud. 3, 470 n.), resp. die devâ ahutâdaḥ Citat im schol. zu Kâty. pag. 30, 1., ja die leibhaftigen Götter ete vai devâḥ pratyaksham yad brâhmaṇâḥ Ts. 1, 7, 3, 1.— Der brâhmaṇa ist der Gott der Götter Kauç. 74: „wir sind Götter, sie Menschen (nur)“ heifst es ibid. 104., s. Omina p. 367. — Ein von den ṛishi stammender br. repräsentirt alle Gottheiten Çatap. 12, 4, 4, 6: sarvadevamayo dvijaḥ schol. zu Pañc. 6, 5, 8. „Welcher br. also weifs, der hat die Götter in seiner Gewalt“ Vs. 31, 22. Alle Gottheiten wohnen im vedakundigen br. T. Âr. 2, 15.

Rinder und brâhmaṇa werden unter den im devatâ-

---

[1]) Die Wurzeln ah, brû und vac mit anu bedeuten: den Wortlaut eines Textes nachsprechen, ihn lernend (meist Âtmanepadam), oder ihn lehrend (meist Parasmaipadam), und weisen offenbar eben auf mündliche Ueberlieferung der Texte hin (s. oben 5, 18. 9, 241): vgl. Ṛik 7, 103, 5 yád eshâm anyó anyásya vâcaṃ çâktásyeva vádati çíkshamâṇaḥ (: in parva im zweiten Hemistich sehe ich ein Wortspiel, resp. eine Beziehung auf parvan, als Name von Textabschnitten). Ebenso die Wörter çuçruvas, anuçrutam, çuçruma, deren Hören sich nicht auf das Auswendiglernen der Texte — davon gelten die obigen Wörter —, sondern prägnant auf das Anhören der dazu gehörigen Erklärung zu beziehen scheint.

tarpaṇam aufgezählten Göttern, resp. kosmischen Wesen und Kräften mit aufgeführt Çâñkh. g. 4, 9 (vgl. Âçv. g. 3, 4, 1).

Nach dem Petersb. Wört. ist deva schon im Ṛik 9, 96, 6 sowie Ath. 5, 11, 11 in der Bedeutung: Priester, resp. als „der mit Himmlischem Beschäftigte" aufzufassen. In der Stelle aus dem Ṛik indessen (brahmâ devânâm, padaviḥ kavînâm, vgl. diese Stud. 2, 89) ist deva wohl von den wirklichen Göttern zu verstehen[1]); dagegen in der Stelle aus dem Atharvan (5, 11, 11 devo devâya gṛiṇate vayodhâḥ) liegt, meine ich, vielmehr die obige Auffassung der brâhmaṇa als irdischer Götter vor, ebenso wie dies für ibid. 5, 3, 2: yad gâyatrîm bṛihatîm arkam asmai (dem indra) sautrâmaṇyâ dadhṛishanta devâḥ (d. i. brâhmaṇâḥ) als wahrscheinlich, und für ibid. 6, 13, 1: namo devavadhebhyo (Pet. W. Götterwaffe) namo râjavadhebhyaḥ | atho ye viçyânâṃ vadhâs tebhyo mṛityo namo stu te (der Spruch wird nach Kauç. 104 verwendet: yatraitad brâhmaṇâ âyudhino bhavanti) als gewiſs erscheint[2]); ebenso für ibid. 19, 62, 1 (vgl. 32, 8). Der „mit Himmlischem Beschäftigte" könnte nur daiva[3]), nicht deva heiſsen.

---

[1]) In dem Paruchepa-Liede Ṛik 1, 139, 7: tvam ilito devebhyo bravasi yajniyebhyo, râjabhyo yajniyebhyaḥ ist an eine Gegenüberstellung der beiden oberen Kasten wohl nicht zu denken, râjabhyas vielmehr wohl mit Wilson von den „royal (deities)" zu verstehen? vgl. Çatap. 9, 4, 1. 1 râjâna u ete devâḥ.

[2]) Unter den Königen der Götter (devarâjnâm) welche im Pañcav. 18, 10, 5 den „Königen der Menschen" (manushyarâjnâm) gegenüber als das râjasûyam geopfert habend erwähnt werden, sind die br. wohl nicht zu verstehen? — In der Bedeutung König findet sich deva in den Brâhmaṇa etc. nirgendwo vor. Auch Ait. Br. 8, 7, wo die Mutter des Königs devî janitrî genannt wird, ist devî offenbar noch rein appellativisch zu fassen (resp. als Adjectivum), wie das daneben stehende bhadrâ janitrî bezeugt. Die Deificirung der Könige hat in der hierarchischen Literatur der Brâhmaṇa eben keine rechte Stelle, gehört vielmehr dem von kriegerischem Geiste getragenen Epos an.

[3]) So wird dies Wort u. A. in dem pratigara des adhvaryu verwendet. Der hotar ruft denselben beim prâtaḥsavanam an: çoṅsâvo3 „wir wollen beide (jetzt) recitiren'; der adhvaryu antwortet ihm sitzend: çoṅsâmo daiva

Der br., resp. das brahman, ist die Spitze (mukham) dieses Alls Çat. 3, 9, 1, 14., ja das All selbst 13, 6, 2, 19: in ihn geht Alles ein und wird aus ihm wieder entlassen 11, 5, 8, 12 (brâhmaṇânushṭhitasatkarmaparipâkavaçena (°taṃ Cod.) hy akhilaṃ jagat sṛishṭipralayam schol.)

Er steht überall voran, wo sich eine Aufzählung der Kasten findet (s. ob. p. 8 etc.); brahmamukhâḥ prajâḥ, brâhmaṇo mukhyaḥ Ts. 5, 2, 7, 1. Es gehört ihm stets das **erste** in jeder Reihe, daher z. B. auch der Frühling ihm speciell zukömmt Çat. 2, 1, 3, 5. 13, 4, 1, 3.

Das **brahman** ist in den br., mit ihnen identisch, durch sie lebendig: brahmâ ”yushmat, tad brâhmaṇair âyushmat

---

(daiveti hotuḥ sambodhanam). So der schol. zu Çâṅkh. Br. 14, 3. Haug Aitar. Br. p. 141 not. hat zwar nur: „çoṅsâmo **deva** i. e. we repeat, God! (**deva** meaning here only priest),“ aber theils haben alle übrigen sûtra durchweg **daiva**, theils liest auch speciell das Âçval. çr. s. 5, 9, 4. 5, auf welches sich Haug beruft, ganz ebenso. Ja, auch Haug selbst hat auf p. 177 n. nicht **deva**, sondern **daiva**, und auf p. 227 n. giebt er wenigstens für eine andere Formel des pratigara beide Wörter neben einander: „modâmo **deva**, we are drunk, o **God**!“ und „modâmo daivom, we rejoice, o divine! Om“, während auch hier die von ihm citirte Autorität Âçv. çr. 5, 20, 6 beide Male nur das Wort **daiva** zeigt: ebenso Kâty. 10, 3, 8. 6, 5. — Es frägt sich übrigens vielleicht sogar noch, ob hier überhaupt ein Wort **deva** oder **daiva** vorliegt. Die Ts. nämlich (3, 2, 9, 5) hat: çóṅsâ móda iva (çoṅsâ | modaḥ | iva | Padapâṭha) d. i. „recitire (nur)! es ist eine Lust gleichsam.“ Und im Çatap. Br. 4, 8, 2, 18 (wo indeſs nur als tadelnswerthe Ansicht Einiger: tad **dhaike**...) heiſst der Spruch: othâ modaiva vâg iti, d. i.: óthâ módaivá (oder: ”modaiva d. i. âmodâ eva) vâk „segnend, (√av, vgl. oman), erfreuend nur (ist deine) Stimme.“ Nach Kâty. 9, 13, 29—32 kann **vâk** auch fehlen. Auch in otho3 o3 modo3 o3 eva Çâṅkh. çr. 10, 5, 27 ist ein **eva** entschieden vorliegend: ebenso in zwei andern pratigara-Formeln ibid. 12, 13, 4 madetha **madaivo3** o3 othâ modaiveti pratigṛiṇâti, und ibid. 12, 26, 11 iha modo3 iti vairâjanyûṅkham uktvâ made madhor madasya madirasya **madaivo3** o3 othâ modaiveti pratigṛiṇâti. Für die Worte othâ modaiva in diesen beiden Stellen, ebenso wie ibid. 12, 17, 5. 19, 3. 23, 16. 24, 13. Kâty. 9, 13, 29., und für othâ modaiva made modâmodaivotho3 iti vihṛitâsu pratigṛiṇâti Çâṅkh. 12, 11, 10 kann es ungewiſs scheinen, ob sie othâmo daiva, oder: othâ ”modaiva zu trennen sind, obschon am **Schluſs** der letzten Stelle (12, 11, 10) wenigstens von einem othâmo nicht die Rede sein kann, **nur** othâ darin vorliegt (: nach dem schol. zu Çâṅkh. Br. 14, 3 soll othâmo von einer √pruth kommen! Er bemerkt nämlich: Vâjasaneyinâm tu othâmo daiveti protsâhanoktâ | prothaparyâyadhâtuḥ, âdyâksharalopaç chândasaḥ!).

Pâr. 1, 16. Es ist Vater des brâhmaṇa Kâṭh. 11, 4.; der br. ist die Verkörperung (rûpam) des brahman Çat. 13, 1, 5, 1. 3. 5. Den brâhmaṇa wird neben dem brahman Verehrung zugerufen (namo brahmaṇe brâhmaṇebhyaç ca) Çâṅkh. g. 2, 14. — Vom Monde heifst es, dafs er, wenn auf $\frac{1}{16}$ reducirt, in die Sonne, in das brahman und in die brâhmaṇa eingeht Shaḍv. 4, 6.

Das Opfer ruht noch jetzt auf ihnen, resp. auf dem brahman (n.) Ait. Br. 7, 19 (diese Stud. 9, 257); die Opfergeräthe sind ihre Waffen ibid., speciell der yûpa (Opferpfosten) und der sphya (Opferspahn) Çat. 1, 2, 4, 2. 5, 20.

Sie sind des Opfers Schützer, wenn sie die heiligen Texte richtig studirt haben (anûcânâḥ) Çat. 1, 5, 1, 12. 8, 1, 28 (çuçruvâṅso 'nûcânâḥ). Kâty. 3, 2, 12: sie halten es in Ordnung (kalpayanti) Çat. 12, 3, 1, 7. 9. Daher läfst man bei allerlei Opferverrichtungen einen oder mehrere brâhmaṇa als schützende Beisitzer und Zuschauer sich zur Rechten des Opferplatzes setzen Kâṭh. 9, 16 (brâhmaṇo dakshiṇata âste, brâhmaṇo vai prajânâm upadrashṭâ). Çat. 3, 3, 2, 5 (somavikrayî schol.). Kâty. 7, 6, 5. Lâṭy. 5, 6, 5. 8, 7., damit das Opfer auf der linken, nördlichen Seite desselben sicher und ungestört vor sich gehen kann Çat. 4, 6, 6, 5. Die brâhmaṇa, die somawürdigen Väter werden daher auch direkt um Schutz gebeten Vs. 29, 47.

Sie umsitzen, in Gemeinschaft mit den Göttern, die vedi (Opferstätte) Çat. 1, 3, 3, 8, und werden mit ihnen angerufen herbeizukommen Çat. 3, 3, 4, 20. Shaḍv. 1, 1. Lâṭy. 1, 3, 3. Es wird ihnen, resp. neben den Göttern, laut angesagt (und weithin verkündet), wenn am anderen Tage eine Somapressung (sutyâ) stattfinden soll Kâty. 12, 6, 25. Çâṅkh. 10, 1, 13. Lâṭy. 8, 3, 13, damit sie herbei-

kommen und im sadas sich niederlassen können Çat. 3, 5, 3, 5. 6, 1, 1. 4, 2, 4, 9. Sie verjagen die asura Çat. 1, 2, 4, 13 und die rakshas 1, 1, 4, 6.

Durch die Recitation der sâmidhenî-Verse (selbst geistig) entzündet glüht der ihrer kundige brâhmaṇa unwiderstehbar Çat. 1, 4, 3, 2. 22 und führt den Göttern das Opfer zu Çat. 1, 3, 4, 9. Er wird daher auch geradezu als âgneya, feuerartig, bezeichnet Çat. 11, 5, 4, 12. Ts. 5, 6, 4, 5. Kâṭh. 37, 2 (wo auch als saumya, s. unten pag. 62. 63., und als agnîshomîya markirt). Pâr. 2, 3., wie denn umgekehrt agni seinerseits den Beinamen brâhmaṇa erhält Çat. 1, 4, 2, 2. Ts. 2, 5, 9, 1. Çâñkh. 1, 4, 14. — „Die br. erwählen dich, o agni" Vs. 27, 3.

Das Feuer, Namens nrimaṇas, hat seinen Sitz in den brâhmaṇa Kauç. 65. — Wenn kein Feuer da ist, kann man die Opferspende auch in die Hand eines br. opfern, Shaḍv. 4, 1 (brâhmaṇasya vâ haste juhuyât). Kâty. 25, 4, 2. Kauç. 53. Çâñkh. g. 4, 1 (brâhmaṇânâm pâṇishu ninayet); er gilt als pâṇyâsyaḥ d. i. seine Hand vertritt die Stelle seines Mundes Çâñkh. g. 4, 7, (Manu 4, 117): sein Mund aber ist âhutiḥ, d. i. geweiht[1]) wie eine Opferspende (yajnapâtram iva schol.) Pañcav. 16, 6, 14.

Prajâpati bestellte den br. zum Schiedsrichter zwischen agni, dem Boten der deva und daivya[2]), dem Boten der asura Ts. 2, 5, 11, 8 (: er entschied für agni).

---

[1]) Drum darf er aus keinem irdenen Gefäfs trinken schol.

[2]) Dieser Name erinnert an die Verwendung des Wortes daêva im Avesta: vgl. auch die daivâ vrâtyâḥ gegenüber den deva in Pañcav. 17, 1, 1 devâ vai svargaṃ lokam âyaṅs, teshâṃ daivâ ahiyanta vrâtyâm pravasantaḥ (mit Hülfe der von den Göttern dazu aufgeforderten marut kamen sie den Göttern noch zum Himmel nach), und ibid. 24, 18, 2 ff. (die daivâ vrâtyâs hielten eine Opfersitzung mit Budha als sthapati ohne den König varuṇa um ein devayajanam gebeten zu haben, der sie dafür verfluchte: durch Feier eines ekashashṭirâtra kam Alles wieder in Ordnung).

Wenn Indra menschliche Gestalt annimmt, ist es die eines brâhmaṇa Çâñkh. çr. 15, 19, 3 ff. Ait. Br. 7, 15. — So, sich als br. ausgebend, brâhmaṇo bruvâṇaḥ, betrog und besiegte er die asura Çat. 2, 1, 2, 14. Kâṭh. 30, 1 (diese Stud. 3, 462).

Er nahm auch wohl die Gestalt bestimmter brâhmanischer Persönlichkeiten an, vgl. die Angaben der subrâhmaṇyâ-Formel: Kauçika brâhmaṇa Gautama bruvâṇa Çat. 3, 3, 4, 19. Shaḍv. 1, 1 (oben 9, 295). Anup. 8, 3. Lâṭy. 1, 3, 1., und die Variante (für einen an agni gerichteten Tag): brâhmaṇâ ''ṅgirasa bruvâṇa Lâṭy. 1, 4, 2.

Der br. ist zu den 27 himmlischen nakshatra das achtundzwanzigste, so wie zu den elf Tageszeiten[1]) die zwölfte T. Br. 1, 5, 3, 3, seiner astrologischen Kenntnisse wegen nämlich, s. Naksh. 2, 306. 311.

Dem br. geht es in allen Weltgegenden wohl, brâhmaṇā̆ya sárvâsu dikshv árdhukam Ts. 5, 6, 4, 5: am besten in der nördlichen (? brâhmaṇânâm udîcî saniḥ prasûtâ) ib. 5, 3, 4, 4. Die br., und zwar die jyeshṭhâs (?), haben vormals die prâṇagraha erkannt, und dadurch alle Weltgegenden ersiegt ib. 3, 5, 10, 2. — Die br. überschritten vormals die Sadânîrâ nicht: jetzt aber sind östlich davon viele br., da sie das Land durch ihre Opfer wirthlich gemacht haben Çat. 1, 4, 1, 16—18 (diese Stud. 1, 171. 178—9): vgl. hiezu Ait. Br. 3, 44 und diese Stud. 9, 257. 277—8.

Die vier Vorrechte des br., die ihm, nach Çatap. 11, 5, 7, 1, von Seiten des lokaḥ pacyamânaḥ, d. i. der von

[1]) In den Worten: rohiṇyâṃ kriyate, yad brâhmaṇâ rohiṇi, tasmâd yad udyati sûrye kriyata etad vai prajâpate rûpam Kâṭh. 37, 1 ist das dem prajâpati zugehörige Gestirn rohiṇî wohl als „dem brahman geweiht,“ nicht etwa als den brâhmaṇa zugehörig bezeichnet?

ihm belehrten Welt[1]) zukommen, sind: arcâ die Ehrerbietung, die ihm Jeder schuldig ist, dânam die Geschenke, die man ihm zu geben hat, ajyeyatâ seine völlige Unbedrückbarkeit, und abadhyatâ seine Untödbarkeit; seine vier Pflichten dagegen sind: brâhmaṇyam brahmanische Abkunft, pratirûpacaryâ demgemäfser Wandel, yaçah Ruhm (durch Vedastudium etc.), lokapakti Belehrung (Reifmachung) der Leute[2]). Gehen wir die einzelnen Daten dieses Schema's der Reihe nach durch.

1. arcâ, die den brâhmaṇa schuldige Ehrerbietung.

Hieher gehört das Meiste von dem bereits bisher Bemerkten. Aufserdem noch etwa Folgendes:

Dem br. ist, ebenso wie dem König, von denen, die mit ihm an einem Orte wohnen, ehrerbietig zu begegnen Çat. 2, 4, 1, 10 (man kann zu ihm nicht sagen: hüte mir dies, ich will verreisen. Eine andere Wendung s. unten p. 45).

Wenn man einem br. oder einem kshatriya, ihn preisend, dient, in der Hoffnung Gaben, oder Wohnung (gṛihân) von ihm zu erhalten, und ihn mit Wort und That sich günstig zu stimmen sucht, so neigt sich derselbe zur Gewährung. Wenn man aber zudringlich wird, ihm sagt: „was bist du mir, der du mir nichts giebst," so wird derselbe bös und will nichts von dem Bittenden wissen Çat. 2, 3, 4, 6.

Der br. ist stets hoch zu ehren, denn auch dem Frömmsten geht alles Tugendverdienst verloren, wenn bei ihm ein br. sich aufhält, ohne geehrt zu werden Çâñkh.

---

[1]) die heranreifende, sich ausbildende Welt Pet. W.

[2]) das Angesehensein bei der Welt Pet. W.; aber es handelt sich hier theils nicht um ein Vorrecht, sondern um eine Pflicht des Br.-Standes, theils genügt yaças bereits, um die Verpflichtung sich bei der Welt angesehen zu erhalten auszudrücken.

g. 2, 17 (Manu 3, 100). — Den vedakundigen br. mufs man Tag für Tag sich neigen, nie ihnen Uebles nachsagen (nâ çlilaṃ kîrtayet), dadurch erfreut man die in ihnen wohnenden Götter T. Âr. 2, 15, 9.

In wessen kula sich br. aufhalten, ob Priester (ṛitvijaḥ) ob nicht-Priester, dem bringen sie Wunsch-Erfüllung Çat. 2, 1, 4, 4.

Wo viele br. wohnen, da ist guter Platz zum devayajanam Kâṭh. 25, 8 (diese Stud. 3, 470). Çat. 3, 1, 1, 5.

Wenn man zu Wagen Götterbildern[1]) nahekommt, steigt man schon von Weitem ab; vor Brâhmaṇen, wenn man nahe bei; vor Kühen, wenn man mitten drunter ist Pâr. 3, 14 (eine offenbar ziemlich secundäre Stelle!).

Einem br. (oder König), der als Gast kömmt, kocht man ein grofses Rind (mahoksham) oder einen grofsen Bock (mahâjam) Çat. 3, 4, 1, 2. Einem br.-Gast kocht man etwas mit Butter (sarpishvantam pacati) Kâṭh. 19, 12.

Die br. werden mit bhagavant angeredet Çat. 14, 6, 1, 3. 8, 1. 12. 9, 29 (vgl. das von mir zu bhovâdin Dhammapada v. 396 Bemerkte).

Einem br.-Schüler ist die heilige sâvitrî sogleich (nicht erst nach längerer Vorbereitung) mitzutheilen, oder doch mindestens schon am dritten Tage Çat. 11, 5, 4, 12. Pâr. 2, 3.

Wer einen br. als Schüler aufgenommen hat, mufs so lange er bleibt Keuschheit halten Çat. 11, 5, 4, 16 (kâmam eva „nach Belieben“ in 17, abschwächend).

Wie die brâhmaṇa allein als Priester fungiren können (s. oben), daher sich diese letzteren auch gegenseitig als br.

[1]) s. Omina p. 337 und Pet. Wört. unter devalaka.

anreden[1]), so braucht man sie auch aufserdem noch sonst bei allerhand Gelegenheiten des çrauta-Rituals.

So wird z. B. bei der gegenseitigen Weihe der Priester zum sattram als letzter derselben der unnetar von einem Schüler (brahmacârin) oder einem, dessen Schulzeit gerade zu Ende ist (snâtaka), oder einem sonstigen br. geweiht Kâty. 12, 2, 15 (Çat. 12, 1, 1, 10).

Wenn bei den sâkamedha der als Repräsentant indra's gedachte Stier nicht brüllen will, giebt statt seiner ein br. die Erlaubnifs zum Opfer der Milchreis-Spende Çat. 2, 5, 3, 18[2]).

Ein br. salbt den König bei dessen Weihe aus einem pâlâça-Gefäfs Çat. 5, 3, 5, 11. 4, 2, 1 (und zwar entweder der adhvaryu oder der purohita). 4, 15 (reicht ihm den sphya). Beim daçapeya trinken hundert br. den soma Çâñkh. 15, 14, 19. Kâty. 15, 8, 20. 21 (schol.).

Beim Dârshadvataṃ sattraṃ hat der Betreffende unter andern Vorbereitungsfeierlichkeiten auch ein Jahr lang die Kühe eines br. zu hüten Pañcav. 25, 13, 1. Anup. 7, 2. Lâṭy. 10, 18, 12 (seines Priesters oder Lehrers ṛitvija âcâryasya vâ). Çâñkh. 13, 29, 30.

Die Aufsicht über das einem râjan (kshatriya schol.) bei der mahâvrata-Feier übertragene Geschäft (derselbe soll drei Pfeile nach einem ausgespannten Felle schiefsen, während sein Wagen dreimal um den Opferplatz herum jagt: seine Genossen schiefsen nach einem zweiten Fell) wird einem br. übertragen Lâṭy. 3, 10, 17 (imaṃ hiṃkâravelâyâṃ kârayeḥ).

Bei der mahâvrata-Feier wird auch das Spielen eines vâṇa (grofsen Saiten-Instrumentes) einem br. übertragen (imam

---

[1]) so der achâvâka beim Morgenopfer sich selbst und seine Genossen: upo asmân brâhmaṇân brâhmaṇâ hvayadhvam Çâñkh. 7, 6, 7. 8. Kâty. 9, 12, 11.

[2]) Lâṭy. 5, 1, 14 hat hier nicht „ein br.“, sondern den brahman, Oberpriester; bei Âçv. çr. 2, 18, 12 thut es nach Einigen der âgnîdhra, den sie dabei als brahmaputra bezeichnen.

ullikhann âssva) Lâṭy. 4, 1, 10. Auch nimmt dabei ein dgl. an der östlichen Thür des sadas das Amt eines (officiellen) Lobsängers, abhigara, ein Lâṭy. 4, 3, 1 (ihm gegenüber, an der westlichen Thür, sitzt ein vṛishala d. i. çûdra, mit dem entgegengesetzten Amte betraut). Kâty. 13, 3, 4 (schol.). Kâṭh. 34, 5. Es findet ferner dabei ein Wettkampf statt zwischen einem br. und einem çûdra, welche beide an einem Stück Leder zerren, carmakarte vyâyachete, s. oben pag. 5.

Zwei zur Laute singende br. singen das Lob des açvamedha-Opfrers das ganze Jahr (welches dem Opfer vorhergeht) hindurch. Oder besser, ein brâhmaṇa und ein râjanya, jener bei Tage, dieser bei Nacht; jener besingt in selbstverfertigten Strophen dessen Opfer und Freigebigkeit, dieser seine Kämpfe und Siege Çat. 13, 1, 5, 1—6. Ebenso während der prayâja der drei sâvitrî ishṭi des Opfers selbst Çat. 13, 4, 2, 8. 11. 14. Kâty. 20, 2, 7.

Eben so sind denn die brâhmaṇa auch bei fast allen häuslichen Feierlichkeiten, und zwar auch von Mitgliedern ihrer Kaste selbst, zuzuziehen.

So haben z. B. fünf br. dem neugebornen Kinde die fünf prâṇa einzuhauchen Çat. 11, 8, 3, 6.

Der gewöhnliche Name, den der Neugeborne am zehnten Tage erhält, mufs ein solcher sein, den die br. gutgeheifsen haben brâhmaṇajushṭam Çâṅkh. g. 1, 24.

Ein spruchkundiger br. giefst eine Handvoll Wasser über den aufzunehmenden Schüler, rechts von welchem er steht, und über den Lehrer Gobh. 2, 10, 15.

Die Braut bringt die letzte Nacht vor dem Wegzuge in dem Hause einer alten brâhmaṇî zu Âçv. g. 1, 7.

Der Bräutigam selbst führt die Braut ums Feuer, oder ein spruchkundiger br. (mantravân vâ brâhmaṇaḥ)

Gobh. 2, 2, 8. In der neuen Heimath tritt sie zuerst in ein brâhmaṇa-Haus (b. kulam) Gobh. 3, 1, 1. Bei ihrem Eintritt in das Haus des Gatten wird sie von brâhmaṇa-Frauen, deren Gatte und Söhne noch leben, empfangen und vom Wagen gehoben Gobh. 2, 4, 6. Man setzt ihr einen brâhmaṇa-Knaben, der einen Namen von guter Vorbedeutung hat, auf den Schoofs Kauç. 78. Bei einer anderen Gelegenheit berührt ein dgl. ihre (?) Glieder Kauç. 33. Beim sîmantakaraṇam umsitzen brâhmaṇa-Frauen von der eben genannten Art die Schwangere und rufen ihr heilverkündende Glückwünsche zu Gobh. 2, 7, 12. Âçv.g. 1, 14.

Wenn in einem neuen Hause das erste Feuer angelegt wird, ist die erste Speise, die darin gekocht wird, und, wenn es auch nur warme Milch ist, an brâhmaṇa zu geben, Çat. 2, 3, 2, 8. Kâty. 4, 13, 11. Unter den Einweihungssprüchen eines Neubaues lautet der eine: „möge dich (o Haus!) Nahrung und der brâhmaṇa (collectivisch) auf der westlichen Seite (saṃdhau) behüten!“ Pâr. 3, 4.

Wenn der neue Hausherr zur Zeit des âgrayaṇa noch nicht mit dem Vollmondsopfer geopfert hat, koche er im südlichen Feuer ein Reissmus für vier brâhmaṇa Çat. 2, 4, 3, 13. Kâty. 4, 6, 10. Kauç. 6 (anvâhâryam).

Die täglichen Hausspenden, balîn, soll man selbst herbeiholen, oder dies einem andern br. übertragen Gobh. 1, 4, 24. Das Erste davon soll man einem br. geben Pâr. 2, 9. Gobh. 1, 4, 34. Kauç. 74.

Wer verreisen will, übergiebt sein Haus einem darin wohnenden br., es zu schützen T. Br. 1, 1, 10, 6 (: s. aber oben p. 41).

Beim ersten Gebrauch hat ein br. den Pflug durch seine Berührung zu weihen Çâṅkh. g. 4, 18.

Zu der monatlichen Manenfeier hat man stets vedakundige br. in ungerader Zahl herbeizuziehen Çâñkh. g. 4, 1 Âçval. g. 4, 7 (çrutaçîlavṛittasampannân).

Sohn, Bruder, oder irgend ein andrer br. opfert die Schlufs-Spende beim Leichenbrande Çat. 12, 5, 2, 15. Kâty. 25, 7, 38.

Die Leidtragenden erheben sich, den rechten Arm eines br. (oder einen Ochsenschwanz) nach-anfassend (d. i. der Vorderste fafst ihn an, und wird selbst von dem Zweiten, dieser vom Dritten angefafst) Çâñkh. 4, 16, 14.; vgl. hierüber das diese Studien 9, 21. 22 Bemerkte.

Man soll über einen br. betreffs seiner Würdigkeit zum Mahle zugelassen zu werden, keine Untersuchung anstellen[1]); wen man dem Anscheine nach für einen br. halten darf, der ist göttlichen Gefäfses würdig, darf also nicht vom Menschengefäfse ausgeschlossen werden; brâhmaṇam pâtre na mîmâñseta (schol: ayam pâtram bhavati na veti vicâraṃ na kuryât, sic!), yam brâhmaṇam iva manyeta pra devapâtram âpnoti na manushyapâtrâc chidyate Pañcav. 6, 5, 8 (kim brâhmaṇabruvamâtre na mîmâñsitavyam? nety âha, yam purusham brâhmaṇam iva manyeta, iva-çabda evakârârthaḥ, jâtibrâhmaṇam eva yadi niççinuyât, tadâ tadvishayaṃ vṛittavidyâdi-sadbhâvâsadbhâvân na mîmâñseta[2]) schol.). Die Gefahr, dafs einmal ein Unwürdiger zugelassen ward, wurde somit gering geachtet gegenüber

---

[1]) So auch nach Manu 3, 149 in Bezug auf daivaṃ karma: beim pitryaṃ karma dagegen solle man genau zusehen. Und die folgenden Verse enthalten dann weiter äufserst strenge Vorschriften, die im graden Gegensatze zu 3, 149 stehen.

[2]) Dazu das Citat einer smṛiti: na pṛiched gotracaraṇe na svâdhyâyaṃ çrutaṃ tathâ | hṛidaye kalpayed devaṃ sarvadevamayo dvijaḥ ||

der nothwendigen Sorge dafür, daſs die br. stets ehrerbietig zu behandeln seien[1]).

„Wer also weiſs — heiſst es Kâṭh. 27, 2 — der erlangt das pâtram eines Höheren" (çreyasaḥ) d. i. doch wohl eben: wird von ihm zum Mahle zugelassen? und dazu folgt der dem Obigen entsprechende Zusatz: brâhmaṇam pâtre na mîmâṅseta (pâtre ṇa me° Cod.). Bei Andern nämlich als den brâhmaṇa, war man scrupulöser. Und wenn ein dgl. Zweifel bestand, ob Jemand zum Mahle (pâtre), Ehebett (talpe Ts., vivâhe Kâṭh.) oder zu den Todtenfeierlichkeiten (udake Kâṭh.) zuzulassen sei, muſste der Priester für ihn ein besonderes devayajanam auswählen, das nicht wie sonst nach Osten oder nach Norden hin, sondern sowohl nach Osten (und zwar vom âhavanîya ab) als nach Westen (vom gârhapatya ab) hin sich absenkte, wodurch derselbe dann entsühnt und alles Verdachtes ledig ward Ts. 6, 2, 6, 4. Kâṭh. 25, 3.

Da übrigens bei den den br. ausschlieſslich zukommenden sattra die pâtra alle gemeinsam sind (s. Kâtyây. schol. pag. 109, 19—110, 5), so ist begreiflich, daſs man dabei speciellere Sorge für die wirkliche Berechtigung der Theilnehmer trug, als bei der Zulassung zur Theilnahme am Mahle (s. im Verlauf unter brâhmaṇya).

2. dânam, Geschenke an die brâhmaṇa.

(Hieher gehört manches von dem bereits zu arcâ Angeführten.)

Am Ende jedes karman, Opferwerkes, findet die Speisung eines oder mehrerer brâhmaṇa statt, die durch Rede, Gestalt, Alter, Gelehrsamkeit, Charakter, Lebens-

---

[1]) so noch die Neueren vgl. Vajrasûcî p. 240.

weise ausgezeichnet sind, und zwar ist Gelehrsamkeit (çrutam) die Hauptbedingung Çâñkh. g. 1, 2 (s. schol. Kâty. 287, 10—12). Shaḍv. 5, 10. tato brâhmaṇabhojanam Pâr. 1, 2. 10. 12. 15. 19. 2, 13. 14. 16. 3, 1. 4. 5. Çâñkh. g. 1, 11. 3, 11. 4, 16. 5, 2 (je als Schlufswort der betreffenden kaṇḍikâ): annam brâhmaṇebhyaḥ Âçv. g. 1, 8, 13. 2, 4, 16.: saṃsthite yajne brâhmaṇaṃ tarpayitavai brûyât Çat. 1, 7, 3, 28. Kâty. 3, 8, 31. Pâr. 2, 17. 3, 9. Gobh. 1, 9, 2. Kauç. 54 (brâhmaṇân bhaktenopepsanti). 68. 136. 140 (Omina p. 411) Und zwar haben sie dafür ihre Segenswünsche zu recitiren: brâhmaṇân bhojayitvâ svastyayanaṃ vâcayîta Âçv. g. 2, 3, 13. 9, 9. 4, 6, 18. sarvânnâni brâhmaṇân bhojayati mañgalyâni vâcayanti Kauç. 43. brâhmaṇân svastivâcya (puṇyâhavâcanaṃ kṛitvâ) Shaḍv. 5, 10. Gobh. 3, 9, 4. Çâñkh. g. 1, 25.

Die brâhmaṇa-Speisung gilt als eins der drei pâkayajna, als direkt nämlich an brahman gerichtetes Opfer (brahmaṇi hutâḥ) Âçv.g. 1, 1, 2.: als eins der vier pâkayajna Çâñkh. g. 1, 5. 10 (prâçito brâhmaṇe hutaḥ) Pâr. 1, 4. Kauç. 61.

Die Speisung geht aber häufig auch voran, bildet resp. einen integrirenden Theil des Rituals (vgl. das im Verlauf über die Verspeisung des Opferrestes etc. Bemerkte.) So findet die Namengebung durch den Vater statt :brâhmaṇân bhojayitvâ Pâr. 1, 17: — desgleichen das cûḍâkaraṇam Pâr. 2, 1: — das upanayanam Pâr. 2, 2: — die vedasamâpti Âçv. g. 1, 22, 18. Aehnlich beim godânam Âçv. g. 3, 8, 6: — beim Verlassen der Schule Gobh. 3, 4, 19: — beim Leichenmahl Kâty. 25, 8, 1. Pâr. 3, 10. Gobh. 4, 2, 23. 3, 28. 32: — und bei allerlei sonstigen häuslichen Opfern Gobh. 3, 8, 6 (âçvayujîkarman). 4, 6, 11 (Wunsch nach ergiebiger Erndte). Kauç. 6. 24. 61. 74.

Insbesondere ist ihnen Honigspeise beliebt Kauç. 17 (madhumiçram brâhmaṇân bhojayati). 83 (brâhmaṇân madhumantham pâyayati). Lâṭy. 5, 12, 28 (brâhmaṇâya madhu dadyât). Die zu Priestern Gewählten wurden gleich nach der Wahl mit madhuparka bewirthet Âçv. g. 1, 24, 1.

Aufser der Speisung erhielten die br. aber auch noch andere Gaben. Bei allen (sarvatra) sthâlîpâkâdishu karmasu ist ihnen irgend etwas (kiṃcit) zu geben Çâñkh. g. 1, 14: so u. A. auch das Gold, welches dem Neugebornen an die rechte Hand gebunden wird, bis die Mutter am 11ten Tage nach der Geburt wieder aufsteht, Çâñkh. g. 1, 28. — Ebenso bei irgend welchen üblen Vorzeichen Çâñkh. g. 5, 5 (um sie abzuwenden resp. zu sühnen).

So lange (oder: so viel?) man irgend im Stande ist, (yâvachaknuyât), soll man den br. etwas geben Çâñkh. g. 4, 8.

Ist somit Freigebigkeit gegen die brâhmaṇa eine ganz allgemeine Verpflichtung, so steigert sich die Gebotenheit derselben natürlich für die Fälle, in welchen Jemand specielle Dienste von ihnen empfangen hat, wie dies insbesondere beim Opfer der Fall ist, wo sie als Priester fungiren.

Der Lohn, den ein Priester für seine Thätigkeit beim Opfer erhält, führt den prägnanten Namen dakshiṇâ (s. darüber oben 9, 301) Çat. 2, 2, 2, 6. 4, 3, 4, 5 (schol. Kâty. 1, 2, 9).

Keine Opferspende darf ohne dakshiṇâ bleiben Çat. 1, 2, 3, 3. 2, 4, 3, 14. 6, 2, 2, 40 (nen me 'yaṃ yajno 'dakshiṇo 'sat). 11, 1, 3, 7 (nâ 'dakshiṇaṃ haviḥ syât): wer dies versäumt, ladet sich einen Fluch (kṛityâm) auf, sagt ein bei Kauç. 6 citirtes brâhmaṇam.

„Auch in der Götterwelt möchte es mir sein," so denkend opfert, wer opfert. Das Opfer steigt nun zur

Götterwelt empor: ihm nach der Opferlohn, den der Opfrer giebt, und hinter diesem Opferlohn drein, an ihm sich anhaltend[1]), der Opfrer selbst Çat. 4, 3, 4, 6. Wer hätte solchen Verheifsungen widerstehen können!

Es stand ja überdem ganz im Belieben des Priesters, den Opfrer zu schädigen oder gar zu verderben, wenn derselbe ihn nicht richtig mit Gaben ehrte. Es war zwar allerdings, um solchem Verrath vorzubeugen, eine besondere Schwurhandlung (das tânûnaptram s. Pet. W. s. v.), in welcher Beide sich zu gegenseitiger Treue verpflichteten (s. Haug Ait. Br. p. 53), ein integrirender Theil jedes soma-Opfers. Dieselbe scheint indessen doch nicht immer wirksam gewesen zu sein. Daher wird, um sicher zu gehen, empfohlen, lieber selbst zu opfern, resp. z. B. die heilige Handlung des agnicayanam selbst zu vollziehen; oder wenn das nicht gehe — im Fall man eben selbst kein brâhmaṇa ist —, nun so müsse man jedenfalls den Priester durch (reichliche) Gaben zufriedenzustellen suchen: tám vấ etám (agnim nämlich) yájamâna evá cinvîta | yád asyâ 'nyáç cinuyấd, yát tám dákshiṇâbhir ná râdháyed agním asya vṛiñjîta | yó 'syâ 'gním cinuyất, táṃ dákshiṇâbhî râdhayed, agním evá tát spṛiṇoti Ts. 5, 6, 9, 3. Dgl. Uebelwollen und direkter Verrath des Priesters gegen den Opfernden, der ihm etwa nicht genug gegeben oder sonst irgendwie Anlafs zur Unzufriedenheit gegeben hat, wird überaus häufig in den Ritualtexten erwähnt[2]); ja, die Anleitung, wie ein Priester zu verfahren habe, um den Opfernden in Schaden zu bringen, bildet sogar mehrfach einen inte-

[1]) vgl. hiezu das oben 9. 21. 22 Bemerkte.

[2]) Ueber ein Beispiel von Strafe für dgl. Verrath, und zwar nicht einmal für solchen, der von dem Priester selbst, sondern der von dessen Vater ausgegangen war, s. oben p. 32.

grirenden Theil der Darstellung, welche beide Fälle, daſs der Priester dem Opfernden übel will und daſs er ihm wohl will[1]), neben einander erörtert, und für beide Fälle die nöthige Belehrung bietet. So heiſst es z. B.: yáṃ kâmáyeta yájamânam „bhrā́trivyam asya yajnásyâ "çī́r gached“ íti, tásyaitā́ vyā́hṛitîḥ puro'nuvâkyā́yâṃ dadhyât | . . . yā́n kâmáyeta yájamânânt „samā́vaty enân yajnásyâ "çī́r gached“ íti, téshâm etā́ vyā́hṛitîḥ puro'nuvâkyâyâ ardharcá ékâm dadhyâd, yâjyā́yai purástâd ékâṃ, yâjyā́yâ ardharcá ékâm Ts. 1, 6, 10, 4. 5: —

yáṃ kâmáyeta „pramā́yukaḥ syâd“ íti gartamítaṃ tásya minuyât Ts. 6, 6, 4, 2: —

nírṛitigṛihîte devayájane yâjayed yáṃ k. „nírṛityâ 'sya yajnáṃ grâhayeyam“ íti Ts. 6, 2, 6, 4. Kâṭh. 25, 2: —

araçanam minuyâd yaṃ dvishyât tasya Kâṭh. 26, 6: —

yaṃ dvishyât trishṭubhâ (nicht virâjâ) tasya yajet Kâṭh. 28, 3: —

yadi k. „yajamânâd ayajamânaṃ bhrâtṛivyaṃ pûrvaṃ kuryâṃ“ iti Kâṭh. 27, 6: —

yám k. „bhrā́tṛivyam asmai janayeyam“ íti Ts. 5, 1, 9, 4. Kâṭh. 26, 4: —

yáṃ k. „vásîyânt syâd“ íti . . ., yáṃ k. „pā́pîyânt syâd“ íti Ts. 5, 2, 8, 4. Çat. 11, 4, 2, 6—8: —

yáṃ k. „kshódhukaḥ syâd“ íti . . . yáṃ kâmáyetā́ „'nupadasyad ánnam adyâd“ íti Ts. 5, 2, 9, 1: —

yáṃ k. „prâṇā́n asyâ 'nnā́dyaṃ ví ‖ 1 ‖ chindyâm“ íti . . . yáṃ k. „prâṇā́n asyâ 'nnā́dyaṃ sáṃ tanuyâm“ íti Ts. 5, 4, 8, 1. 2: —

yáṃ k. „kánîyo 'syā́ 'nnaṃ ‖ 12 ‖ syâd“ íti . . . samā́vad . . . bhū́yo . . . Ts. 5, 7, 10, 2. 3: —

[1]) yaṃ dvishyât . . . yo 'sya priyaḥ syât Pañc. 6, 6, 2. 3.

yáṃ k. „cirâṃ (erst nach langer Zeit) pâpmánaḥ ‖ 4 ‖ nír mucyeté“-ti . . . yaṃ k. „tâják (sofort) pâpmáno nír mucyeté“-ti Ts. 5, 4, 5, 4, 5: —

yáṃ k. „téjasainaṃ devátâbhir indriyéṇa vyàrdhayeyam“ íti . . . sámardhayeyam íti Ts. 6, 3, 4, 4. 5 (ûrjainaṃ vyàrdhayeyam íti). Ait. Br. 2, 33. 3, 3. 7: —

yám kâmáyetâ „'paçúḥ syâd“ íti . . . yáṃ k. „paçumā̃nt syâd“ íti Ts. 1, 7, 1, 3. 5, 2, 6, 3. 3, 1, 4. 6, 1, 9, 2. 3, 3, 4. Kâṭh. 20, 4:

yádi kâmáyeta „prajā̆ muhyeyur“ íti Ts. 6, 6, 5, 4: —

yádi kâmáyetâ 'dhvaryúr „âtmā̃naṃ yajnayaçasénâ "rpayeyam“ íti . . . yádi k. „yájamânaṃ yajnay. "rp.“ íti . . yádi k. „sadasyân yajnay. "rp.“ íti Ts. 6, 5, 1, 4: — Es kann daher auch nicht befremden, dafs für den Fall, dafs ein Priester gleichzeitig von zwei sich Befehdenden Geschenke annahm, ihm nur eine geringe Bufse dafür, s. unten pag. 57. 58, auferlegt wird.

Als Gegenstand der dakshiṇâ hat man, wenn ein Text blofse Zahlen nennt, „Rinder“ zu subsumiren: saṃkhyâmâtre ca dakshiṇâ gâvaḥ Lâṭy. 8, 1, 2.

Aufser den Rindern waren noch besonders Gold, Kleider und Rosse beliebt Çat. 4, 3, 4, 7 (es sind dies die „vier dakshiṇâ“ *κατ' ἐξοχήν*). 14, 1, 1, 32.

Bei einem soma-Opfer dürfen nicht unter hundert (Rinder) gegeben werden Çat. 4, 3, 4, 3 (nâ 'çatadakshiṇaḥ saumyo 'dhvaraḥ syât); nicht über tausend ib. 4, 5, 8, 13. Nach Âsuri's Ansicht indessen (ibid.) kann diese letztere Zahl beliebig überschritten werden, vgl. die Verherrlichung des sahasrayâj Pañc. 21, 1, 10. Und zwar sind stets volle Decaden zu geben Çat. 4, 5, 8, 16 (?die specielle Ausführung ist mir nicht ganz klar; ist diese kaṇḍikâ, die letzte des Cap.,

etwa ein sekundärer Zusatz?). Vgl. sahasradakshiṇa als Bezeichnung des jyotishṭoma etc. Kâty. 13, 4, 9 (prâkṛitadakshiṇo vâ). 16. 15, 1, 5. 22, 2, 6. 23, 1, 6. Çâṅkh. 8, 11, 15. 13, 4, 7 und sahasradakshiṇâvareshu (kratushu, die mindestens 1000 Rinder als Opferlohn erheischen) Kâty. 13, 4, 5.

Der konsekrirende brâhmaṇa bei der Königsweihe erhält Gold, tausend (Rinder) und ein viereckiges Stück Land (oder ungemessene andere Gaben) Ait. Br. 8, 20.

Zehntausend Rinder sind beim gosava zu geben Kâty. 22, 11, 6. — Hunderttausend (Rinder) sind der Opferlohn beim abhisheka (des râjasûya) Kâty. 15, 4, 51. Bei Lâṭy. 9, 1, 9—13 werden gar 240,000 verlangt. — Hunderttausend gab der Pañcâla-König Kraivya beim Pferdeopfer Çat. 13, 5, 4, 7.; es theilten resp. bei dieser Gelegenheit unter sich die br. der Pañcâla 1000 Zehntausende, 25 Hunderte, eine andere gâthâ ibid. 8. Beim Pferdeopfer des Sâtrâsaha Pañcâla wurden die br. an Schätzen satt Çat. 13, 5, 4, 18. Çâṅkh. 16, 9, 10. Vgl. noch die ähnlichen Dankstrophen im Ait. Br. 8, 22 (für die Geschenke des Aṅga-Fürsten etc.). 23 (für die des Bharata), und über ähnliche Angaben im Ṛik s. Muir am a. O. pag. 16—21.

Daſs in diesen Dankstrophen manche Uebertreibung liegen mag, theils zur Verherrlichung des Gebers, theils um zur Nacheiferung anzuspornen, wird nicht in Abrede zu stellen sein, zumal die Brâhmaṇa selbst dies gelegentlich sogar offen genug anerkennen, vgl. die in der Z. der D. M. G. 15, 136—7 aus dem Kâṭhaka 14, 5 und T. Br. 1, 3, 2, 6. 7 angeführten Stellen, in denen die gâthâ nârâçaṅsî als Lüge bezeichnet wird[1]). Andrerseits habe ich indessen ebendas. p. 137—9 auch andere Stellen angeführt, welche

[1]) vgl. Ts. 5, 1, 8, 2 gâyate na deyam.

von den ungemessensten Belohnungen für die Priester, die sogar bis zur allerdings wohl nur symbolischen[1]) „Entäufserung des gesammten Eigenthums“ hinaufgehen, als faktischen Erfordernissen des Rituals Zeugnifs ablegen. Für das dûnâça-Opfer werden 1,572,872[2]) Werthe in Goldstücken (zum Maafse von 24 sei es Rindern, sei es kṛishṇala) verlangt. Die Habgier der brâhmaṇa feiert hier wahrhafte Orgien. Freilich beziehen sich die betreffenden Ansprüche nur auf besonders feierliche Opfer mächtiger Fürsten und Könige: für die gewöhnlichen rituellen Vorkommnisse des Lebens mufsten sich die brâhmaṇa schon mit geringeren Forderungen begnügen: aber ein Blick auf die zahllosen, genau specialisirten, jeden Streit ausschliefsenden (Çat. 9, 5, 2, 16) dakshiṇâ-Angaben[3]) in den Ritual-Texten genügt zu zeigen, dafs sie in der That trefflich für sich zu sorgen verstanden haben. „Je älter, je bescheidener, je später, je maafsloser — wird vielleicht als ein Criterium hierbei aufgestellt werden dürfen“ (Z. der D. M. G. 15, 137 n).

Damit nicht etwa — um modern zu reden — durch die Concurrenz der Preis gedrückt, der Markt verschlechtert würde, war es Regel, dafs Niemand eine von einem Andern zurückgewiesene dakshiṇâ annehmen durfte[4]) Çat. 3, 5, 1, 25 (nivṛittadakshiṇâm na pratigṛihṇîyât).

Andererseits durfte, wer eine dakshiṇâ erhielt, dieselbe nicht sofort einem Andern überweisen Çat. 14, 1, 1, 38.

---

[1]) s. Omina und Port. p. 397—8. [2]) so lies am a. O. statt 1,574,880.

[3]) Dieselben haben vielfach eine besondere Beziehung zu dem Gegenstande, um den es sich bei der betreffenden Ceremonie selbst handelt. — Es stand natürlich jedem Geber frei über das festgesetzte Maafs noch hinauszugehen: yathâçraddhaṃ bhûyasir dadyât Çat. 2, 2, 2, 5. 13, 8, 4, 10. 14, 6, 9, 22. Kâty. 4, 10, 13. Çâñkh. 14, 12, 12. — Beim viçvajit çilpa war die dakshiṇâ je nach den Landesprodukten verschieden Kâty. 22, 2, 22—27.

[4]) Auch der Opfrer selbst nehme sie nicht zurück, sondern gebe sie einem Verwandtenn, der sich in schlechten Verhältnissen befindet (yo 'syâ 'pi pâpa iva samânabandhuḥ syât, tasmâ enâṃ dadyât), s. diese Stud. 5, 408.

An anderen Stellen wird nun freilich auch im graden Gegentheil ziemlich verächtlich vom Empfangnehmen von Gaben gesprochen. Wenn Einer auch noch so viel in Empfang nähme, es käme nicht einem pada (pâda) der gâyatrî gleich Çat. 14, 8, 15, 8: ja, wenn Einer auch alle drei Welten, ganz gefüllt, erhielte, es wäre das doch nur so, als ob er den ersten pada der gâyatrî erhielte ibid. 9.

Solche çrotriya, Gelehrte, die nichts annehmen (apratigrâhakâs), entsprechen (unter den veda) den sâman, (unter den Königen) dem Dharma Indra, (unter den Unterthanen) den Göttern (,werden somit auf die höchste Stufe gestellt) Çat. 13, 4, 3, 14. Çâñkh. 16, 2, 30 (wo noch der Zusatz, dafs sie jung sein müssen).

Als Dhvasra und Purushanti (s. Pet. W. s. v.) dem Taranta und dem Purumîḍha, Söhnen des Vidadaçva, Tausende[1]) geben wollten, überlegten sich diese (Pañc. 13, 7, 12): „wie kann uns wohl dies, wenn wir es auch an uns nehmen, doch als nicht-in-Empfang-genommen gelten" katham nâv idam âttam apratigṛihîtam (pratigrahadoshavarjitam schol.) syât: sie erlangten dies Kunststück einfach durch Composition des Verses Ṛik 9, 58, 3 (Sâma 2, 409).

Wenn Einer viel in Empfang nimmt, und sich dann garagîr iva wie Gift verschluckt habend vorkömmt, wie dies dem Gaushûkti und Âçvasûkti (vgl. die ṛishi von Ṛik 8, 14. 15) so gegangen war, mag er den punaḥstoma zur Sühne feiern Pañcav. 19, 4, 2 ‖. Kâty. 22, 10, 16. Lâṭy. 9, 4, 5. Er schafft sich damit Sühne dafür, dafs er etwa in früherem oder späterem Lebensalter bahu pratigṛihṇâti, garam girati, anannam atti, açuddho manyate: oder wie Lâṭy. angiebt,

---

[1]) Der Ṛik (9, 58, 4) spricht von 30,000.

dafür, dafs er pûrve vayasy uccâvacân yâjayitvopanîya vâ in seinem früheren Lebensalter für Hohe und für Niedrige geopfert und sie resp. unterrichtet hat.

Wer eine dakshiṇâ in Empfang nehmen will, soll erst 17mal ablehnen, ehe er es thut: dakshiṇâm pratigrahîshyan saptadaçakṛitvo vyâvṛitya pratigṛihṇîyât, heifst es in einer vom schol. zu Pañc. 1, 7, 6 citirten çruti (vyâvṛitya erklärt der schol. übrigens durch: devatârûpeṇâ "tmânaṃ dhyâtvâ, vgl. ibid. seine Erklärung zu Lâṭy. 2, 8, 10: rathapratigrahîtâ "tmânaṃ vaiçvânarâtmanâ dhyâyann ârohet).

In dem Poenitentiale, welches sich T. Âr. 2, 6, 6 befindet, spielt auch der pratigraha eine Rolle: yad annam admy anṛitena devâ dâsyann adâsyann uta vâ karishyan | yad devânâṃ cakshushy âgo asti | yad eva kiṃ ca pratijagrâhaṃ (çûdrâdidhanam, sagt der schol., der überdem °jagrâha liest), agnir mâ tasmâd anṛiṇaṃ karotu ‖ yad annam admi bahudhâ virûpam vâso hiraṇyam uta gâm ajâm avîm | yad devânâm . . . ‖. — Und ibid. 2, 16, 1 heifst es: „gleichsam ausgeleert wird (ricyata iva), wer für Andere (ayâjyam, schol.) opfert oder wer in Empfang nimmt“ (nishiddhaṃ dravyam schol.): wer eins von Beiden gethan, soll, ohne zu essen, dreimal für sich den Veda durchmachen (svâdhyâyaṃ vedam adhîyîta), oder drei Nächte hindurch (ohne zu essen) sich durch die sâvitrî gâyatrî wieder stärken. Auch mufs er einen vara (schol. ein Rind) als dakshiṇâ geben. — Ob der schol. hier mit seinen Restrictionen (s. oben) Recht hat, mufs unentschieden bleiben: der Text jedenfalls hat nichts davon.

In der That werden an anderen Stellen allerlei Categorieen von Leuten und Gelegenheiten aufgestellt, von, resp. bei denen man überhaupt nichts in Empfang nehmen dürfe, so wie

allerlei Gegenstände genannt, die anzunehmen überhaupt verboten sei. Indessen die Sühnen, die für einen Bruch dieser Bestimmungen festgesetzt werden, sind meist so geringfügiger Art, dafs man sieht, die Verbote sind nicht sehr ernstlich gemeint: wäre ja doch eine strikte Befolgung derselben in der That auch höchst verhängnifsvoll für die brâhmaṇa gewesen. Das einzige Verbot der Art, das wirklich strikt beobachtet worden sein mag, bezieht sich auf solche Opferfeste, an denen es überhaupt nur den br. verstattet war, Theil zu nehmen. Bei den sattra nämlich, wo alle Theilnehmer gleichmäfsig Priester sind, und beim dvâdaçâha (soweit dafür die gleiche Regel gilt, s. Z. der D. M. G. 18, 275) darf man nichts annehmen Ts. 7, 2, 10, 2. 4. Kâty. 12, 1, 8. 25, 14, 33. Die Beobachtung dieses Verbotes war eben gewissermafsen eine res interna des Priesterstandes selbst. Desto laxer ging man im Uebrigen vor.

So war es zwar allerdings ausdrücklich verboten, von einem Trunkenen oder Singenden (?s. Z. d. D. M. G. 15, 137) T. Br. 1, 3, 2, 7 (Pâṇ. 3, 1, 118 schol.), oder von Einem, der für Singvers und Schmeichelvers spendet Kâṭh. 14, 5 etwas anzunehmen. Auch von Zweien, die sich gegenseitig hassen, darf man weder Speise geniefsen[1]) noch sonst etwas annehmen, ebenso wenig von einem (aus der Kaste) Gefallenen[2]) Ts. 2, 2, 6, 2. Kâty. 25, 8, 16 (s. oben 9, 247).

Es kommt aber doch wohl vor, heifst es anderweitig, dafs man um des Lebens willen (für Einen opfert, für den man nicht opfern sollte und) von Einem Geschenke

---

[1]) Das Verbot: Speise eines dikshita zu essen, Ait. Br. 2, 9, wird im Verlauf der Darstellung wieder aufgehoben.

[2]) „Wer von einem patita etwas erbitten will, recitire Ath. 5, 7, 5 und 7, 57, 1“ heifst es indessen Kauç. 46: yam yâcâmi yadâçaseti yâcishyan mantroktâni patitebhyaḥ (oder gehört letzteres Wort etwa zum Folgenden?)

nimmt, von dem man nichts nehmen sollte: prâṇasya vai kâmâyâ 'yâjyaṃ yâjayaty apratigṛihyasya (ugrâdeḥ schol.) pratigṛihṇâti Çat. 14, 6, 10, 3. Und die Sühne für einen solchen, der dgl. gethan hatte, bestand einfach darin, dafs er eine an agni vaiçvânara gerichtete 12schaalige Gabe zu opfern hatte Ts. 2, 2, 6, 2—4. Kâty. 25, 8, 16. Eine andere Sühne bei Âçval. g. 3, 6, 8.

Ja es giebt auch noch mildere Bestimmungen, welche jede Sühne bei Seite schieben. Wer die richtige Einsicht von der anna-schaft des ana (Speisequalität des Odems) hat, dem schadet es überhaupt nicht, wenn er verbotene Speise (anannam) gegessen oder in Empfang genommen hat Çat. 14, 9, 2, 14.

Unter den Gegenständen nun, deren Annahme eigentlich verboten ist, steht höchst auffälliger Weise das Rofs voran, welches doch sonst als eine der vier hauptsächlichsten dakshiṇâ-Arten, dessen Verleihung als solche resp. bei den verschiedensten Gelegenheiten des Rituals als feste Norm, erscheint. Und zwar wird als Grund des Verbotes angegeben, dafs das Rofs ubhayâdant doppelzähnig sei, alle dgl. Thiere aber — und es wird aufser dem Rofs insbesondere noch der Mensch genannt[1]) — seien nicht in Empfang zu nehmen, ebenso wenig wie Schaafe (avi). Doch geben dieselben Texte, welche das Verbot enthalten, gleichzeitig auch sehr leichte Sühnen für dessen Umgehung an[2]). Zwar ergreift Varuṇa den, der ein Rofs in Empfang nimmt, und

[1]) Vgl. die Eintheilung der prajâs in anyataratodantâs und ubhayatodantâs (solche die blos oben oder unten, und solche die oben und unten (Schneide-) Zähne haben Çat. 1, 6, 3, 29. 30. Ts. 5, 1, 2, 6 (anyátodadbhyaḥ, ubhayâdadbhyaḥ). Kâṭh. 19, 3., so wie im purushasûkta Ṛik 10, 90, 10. Und s. ekatodant Manu 5, 18. (gavâdayaḥ schol. zu Shaḍv. 3, 7).

[2]) Bei Manu 4, 187 ff. ist der pratigraha nur verboten für den, der dravyâṇâṃ vidhiṃ dharmyam pratigrahe nicht kennt.

ist daher açvo na pratigṛibyaḥ; aber man braucht nur ebensoviel dem Varuṇa geweihte vierschaalige Gaben zu opfern, dann darf man soviel Pferde annehmen, als man irgend bekommen kann Ts. 2, 3, 12, 1. 2. Kâṭh. 12, 6. — Ayâsya, der als udgâtar von den âditya die Sonne in Gestalt eines weifsen Rosses als dakshiṇâ in Empfang genommen hatte und dadurch vyabhrançata Pañc. 16, 12, 4, rettete sich durch Erschauung der nach ihm âyâsya genannten sâman. — Eine andere Sühne für die Empfangnahme eines ubhayâdant, sei es Rofs oder Mensch, oder eines avi ist (wie oben p. 58) die Darbringung einer an vaiçvânara gerichteten zwölfschaaligen Gabe Ts. 2, 2, 6, 3. Kâty. 25, 8, 16.

Auch Elephanten dürfen nicht als Opferlohn angenommen werden, sagte man, purushâjàno hi hastî Çat. 3, 1, 2, 4 (s. indefs Pañc. 1, 8, 14. Kâty. 22, 2, 24 Prâcyeshu).

Bei Annahme einer dakshiṇâ waren nun übrigens je nach dem Gegenstande, aus dem sie bestand, verschiedene Sprüche zu recitiren Kâṭh. 9, 9 (wenn Rofs, Gold, Rind, Kleid, Lebloses, oder ein Mensch in Empfang zu nehmen). T. Br. 2, 2, 5, 2 (bei Gold, Kleid, Rind, Rofs, Mensch, talpa, Lastwagen, Streitwagen). Pañcav. 1, 8, 1—16 (fügt: Bock, Ziege, Schaaf aviṃ, Kameel, mṛiga, Elephant, Eber, Reis und Gerste, tilamâshân, Maulesel, Mauleselinn hinzu). Lâṭy. 2, 7, 14—8, 32. 5, 12, 21—25. Vs. 7, 47 (Gold, Rind, Kleid, Rofs). 48 (Anderes). Kâty. 10, 2, 28—32 (ebenso). Çâñkh. 7, 18, 1—7 (Gold, Rind, Kleid, Einhufler [nämlich Rofs, Esel, Maulesel], Anderes). Pâr. 3, 15 (andere Sprüche).

Was mit dem richtigen Spruche empfangen wird, geht theils dem Geber nicht verloren (sâ 'sya na dadataḥ kshîyate), theils mehrt es sich dem Empfänger (bhûyasî ca pratigṛihîtâ bhavati) Pâr. 3, 15.

Beim pâkayajna ist die dakshiṇâ schweigend oder mit om in Empfang zu nehmen Lâṭy. 4, 9, 5—7.

Ebenso sind schweigend alle ayajne, ausserhalb des Opfers, gegebenen dakshiṇâ zu empfangen Lâṭy. 2, 8, 30 (nach Dhânaṃjayya; Gautama verlangt den Spruch bhûr bhuvaḥ svar oder om). Zu solchen ayajne gegebenen Geschenken sind wohl auch die Ehren-Preise zu rechnen, welche von einzelnen dem brâhmanischen Studium besonders zugeneigten Königen für denjenigen, der in einem Disputations-Wettkampfe sich als der tüchtigste erweisen werde, ausgesetzt zu werden pflegten (Çat. 11, 6, 3, 1. 14, 6, 1, 1., s. im Verlauf).

3. ajyeyatâ, die Unbedrückbarkeit der brâhmaṇa.

Alle Wesen fürchten sich vor dem br., wenn er seinen vajra (Stab) erhebt Kauç. 49.

Sein Fluch geht in Erfüllung Çâṅkh. 15, 16, 11—13.

Doch nur wenn er richtige Opferkenntniſs hat (nicht wenn er ein Carakâdhvaryu ist) Çat. 3, 8, 2, 25.

Wen ein also wissender br. verflucht, der stirbt elendiglich Çat. 14, 9, 4, 11.

Das Haus des br. ist ein Asyl für Verfolgte. Der König hat darin nichts zu befehlen, und die von ihm für den Tag der Königsweihe verstoſsene kinderlose Gemahlinn, welche nicht im Bereiche seiner Macht weilen darf (mâ me 'dye 'çâyâṃ vâtsît Çat. 5, 3, 1, 13), flüchtet sich daher in das Haus eines br. Kâty. 15, 3, 35 schol.

Das Eigenthum (vittaṃ, svam) des br. darf vom König nicht angetastet werden. Wenn ein König daher auch sein ganzes Land und alles was darin ist als Opferlohn an die Priester verschenkt, so ist doch eben das Eigenthum der br. hierbei ausgenommen Çat. 13, 5, 4, 24. 6, 2,

18. 7, 1, 13. Kâty. 20, 4, 28 (21, 1, 14. 2, 13). Çâñkh. 16, 9, 22. Lâṭy. 9, 10, 37.

Für den König ist Alles âdyà, eſsbar, nur der br. nicht (: deren König ist soma) Çat. 5, 4, 2, 3. Wenn der König will, kann er freilich einen br. bedrücken (jinâti brâhmaṇam), doch ergeht es ihm dafür übel Çat. 13, 1, 5, 4. T. Br. 1, 7, 2, 6. Nur solche br., die nichts vom açvamedha wissen, dürfen von den Dienern des Königs belästigt werden: so 'brâhmaṇo, jyeya eva Çat. 13, 4, 2, 17. Kâty. 20, 2, 14.

In dem Reiche eines Königs, der das vâjapeya, resp. den daçapeya gefeiert hat, müssen sich alle abrâhmaṇa ein Jahr lang, bis zum keçavapanîya, Haare, Bart und Nägel wachsen lassen, ebenso ihren Pferden die Haare etc.: die br. aber und ihr Gefolge (ye ca tân anu syuḥ) thun dies nur, wenn sie wollen Lâṭy. 9, 2, 25—29.

Ein Schiedsrichter hat stets dem br., nicht seinem Gegner, der abrâhmaṇa ist, Recht zu geben Ts. 2, 5, 11, 9., yád brâhmaṇáç cā́ 'brâhmaṇaç ca praçnám eyā́tâm brâhmaṇā́yā́ 'dhi brûyâd, yád brâhmaṇā́yâ 'dhyā́hâ ''tmáné 'dhyâha, yád brâhmaṇám parā́hâ ''tmā́nam páráha, tásmâd brâhmaṇó ná parócyaḥ.

Es paſst sich nicht, daſs ein br. mit einem râjanyabandhu sich in Disput einlasse Çat. 11, 6, 2, 5 (weil dabei keine Ehre zu holen, nur zu verlieren ist).

Es ist gegen die Ordnung, daſs ein br. bei einem kshatriya in die Lehre gehe Çat. 14, 5, 1, 14 (vgl. 9, 1, 11). Die Brâhmaṇa enthalten indeſs mehrfache Beispiele, daſs dies doch geschah (s. im Verlauf unter yaças).

Dem Bauch eines br. schadet nichts Ts. 6, 6, 8, 7. Alles, was er iſst, ist für ihn soma: somam etat pibata

yat kiṃ câçnîta brâhmaṇâḥ Lâṭy. 2, 12, 17. Kauç. 91.; sogar ein an Unverdaulichkeit gestorbenes Opferthier mag man durch br. verzehren lassen Kâty. 23, 4, 23.

Die rechte Seite einer den Manen geschlachteten Kuh giebt man mehreren brâhmaṇa zu essen, die linke ist für die Manen Kauç. 83.

Die vapâ der beim madhuparka geschlachteten Kuh kann man dem agni weihen, oder es mag sie ein br. essen taddevataṃ hi tad dhaviḥ Kauç. 92.

Speciell untersagt sind ihm indessen fünf Waldthiere, nämlich mayu, gaura, gavaya, ushṭra, çarabha Çat. 7, 5, 2, 37. 1, 2, 8, 9 Ait. Br. 2, 8. Und der Genufs von Fleisch, ebenso wie der von Honig, ist bei gewissen Gelegenheiten, als Fastenordnung, obschon eben nur als solche, überhaupt untersagt.

Dafs der br. Blut esse, hält Gârgya nicht für pafslich (akuçalo yo brâhmaṇo lohitam açnîyâd iti Gârgyaḥ) Kauç. 13.

Auch surâ ist für ihn eine ungesunde Speise (açivo bhakshaḥ) Çat. 12, 8, 1, 5., und parisrut für ihn anâdyâ, verboten Çat. 12, 9, 1, 1: für Lohn indefs läfst er sich auch dazu herbei, bei der sautrâmaṇî nämlich (brâhmaṇaṃ surâpam parikrîṇîyât) Çâṅkh. 15, 15, 14, welches Sühne-Opfer ihm resp. ausschliefslich zukömmt Çat. 12, 9, 1, 1. Kâty. 19, 1, 1: ein Anderer würde dazu nicht im Stande sein.

Ihre eigentliche Speise ist der soma, für Andere seiner Kraft und Heiligkeit halber unnahbar, unefsbar[1]) Çat. 12, 7, 2, 2. Ait. Br. 7, 29. Er wird ihre eigenthümliche Gottheit (svâ devatâ) genannt Kâṭh. 11, 5; sie selbst werden als von ihm regiert, ihn zum König habend Vs. 9, 40. 10, 18. Çat. 5, 4, 2, 3. Lâṭy. 1, 10, 25., ihm zugehörig (saumya)

[1]) Nach Çat. 5, 5, 4, 9 müfsen sie ihn aber doch auch vertragen können! (s. oben p. 12).

Kâṭh. 37, 2., ja als mit ihm identisch (somo vai brâhmaṇaḥ) **Pañcav.** 23, 16, 5 bezeichnet; vgl. brahmâ somapurogavaḥ **Vs.** 23, 14.

Auf Grund seiner Fähigkeit, alles zu verdauen, ist der br. denn auch einzig im Stande, den Opferrest zu trinken, resp. zu verzehren Çat. 2, 3, 1, 39. 5, 3, 16. Kâty. 4, 14, 11. 5, 6, 30 (schol. Kâty. 1, 2, 8. 9). Kauç. 91. 89. Lâṭy. 2, 12, 16. 17. brâhmaṇâyochishṭadânam Çâñkh. 4, 21, 16. Er spült sich vorher den Mund dazu aus Gobh. 4, 10, 14., wird dazu resp. gekauft T. Br. 1, 8, 6, 2.

Sollte ja kein brâhmaṇa da sein, so kann man den Opferrest auch mit Wasser bespritzen und so geweiht einem Andern geben Lâṭy. 1, 2, 10. 11. 2, 12, 16., oder man kann ihn auch ins Wasser werfen Kauç. 89. Âçval. g. 1, 24. Es scheint übrigens auch nicht jeder br. die dazu nöthige Kraft zu haben (entweder die Hausfrau verzehrt den einen piṇḍa an die Manen, oder yo vâ eteshâm brâhmaṇânâm ucchishṭabhâk syât) Gobh. 4, 3, 28.

Wenn ein br. nicht essen will (oder wenn Rinder nicht essen wollen), so gilt dies für so unheilvoll, daſs man deshalb das Vedastudium unterbricht Çâñkh. g. 4, 7.

Was ein br., der nicht wählerisch ist, nicht essen will (yad brâhmaṇo 'jugupsur na bhakshayet), das (havis) soll als unbrauchbar, dushṭam gelten Çâñkh. 3, 20, 5.

Daneben giebt es denn freilich auch strengere Speiseverbote. „Giftschluckend“ (garagir) heiſsen die, welche gemeine, für br. verbotene Speise essen, ye 'brahmâdyam[1]) janyam annam adanti Pañc. 17, 1, 9. Dagegen ist es eine Glücksverheiſsung, bis zum Alter nur solche Speise, die

[1]) Sây. hat nichts vom a privans, sondern erklärt: ye . . brâhmaṇârtham parikalpitam annam balâtkâreṇa bhuñjate, also: welche für die brâhmaṇa bestimmte Speise mit Gewalt denselben wegessen!

für br. eſsbar ist, essen zu sollen âjarasam brahmâdyam annam adanti Pañcav. 10, 4, 5. Ait. Br. 4, 11. Strenge, auf Ordnung haltende (ṛitâyavaḥ) br. aſsen vormals nicht Speise Eines, der agnim udvâsayate Ts. 2, 2, 5, 5. 1, 5, 2, 1. — Ueber die ziemlich leichten Sühnen indessen für Umgehung der Speiseverbote, sowie für die Annahme von Speise von Solchen, von denen man eigentlich nichts nehmen sollte, s. oben pag. 57. 58.

Wie die brâhmaṇa im Stande sind, Alles zu verdauen, so kann ihnen auch sonst nichts Unheimliches schaden.

Eine störrige oder kranke agnihotrî-Kuh mag man einem br. geben, und auf ihn den betreffenden pâpman überleiten, ohne daſs er dadurch Schaden leidet Çat. 12, 4, 1, 9. 2, 1. Kâty. 25, 1, 15. Er hat Macht auch über die Thiere Çat. 3, 9, 1, 12 (paçûn abhi dhṛishṇutamaḥ), obschon das Vieh etwa keineswegs den br. allein gehört, sondern überall sich findet Çat. 4, 4, 1, 18.

Die steinernen und irdenen Gefäſse eines Todten nehme ein br. an sich Çat. 12, 5, 2, 14. Kâty. 25, 7, 33. (: der Gebrauch irdener Gefäſse ist bei mehreren Gelegenheiten, als Fastenordnung, untersagt.)

Die bloſse Anwesenheit eines br. genügt, um Uebel fern zu halten. Und wenn nun auch zwar der br. nicht selbst Arzt sein darf, denn der Arzt ist unrein apûto 'medhyaḥ — was sich übrigens nicht etwa auf anatomische Uebungen u. dgl., sondern wohl nur darauf bezieht, daſs der Arzt zuviel Verkehr mit allerlei Volk haben[1]) muſs —, so ruht denn

---

[1]) Von den beiden açvin heiſst es nämlich zwar: yuvaṃ vai brahmâṇau bhishajau sthaḥ Çat. 8, 2, 1, 3. 12, 7, 1, 11: andererseits gelten sie aber grade darum als asarvau asamṛiddhau, und werden von den Göttern vom Opfer ausgeschlossen, weil sie bahu manushyeshu saṃsṛishṭaṃ acârishṭâm bhishajyantau ibid. 4, 1, 5, 8—14.

doch in dem br. ein Drittel aller Heilkraft, und es soll daher ein Arzt, wenn er seine Kunst übt, stets einen br. sich zur Rechten niedersetzen lassen Ts. 6, 4, 9, 3. Im Ṛik 10, 97, 22 wird übrigens der brâhmaṇa auch geradezu als Arzt bezeichnet, denn die Heilkräuter (oshadhi) sagen daselbst: „für wen der br. (uns) verwendet, den, o König, retten wir."

Der Blick der br. hat weihende Kraft; man läfst sie daher Opferspenden, die man dem schlimmen rudra darbringen will, vorher beschauen Gobh. 3, 8, 5 (pṛishâtakam . . . brâhmaṇân avekshayitvâ).

Sogar ihr Koth scheint wunderkräftig. Wenn es sich beim Antritt der Reise eines Kaufmanns um die Bestimmung eines günstigen Tages resp. um ein Wetter-Orakel handelt, das man aus dem Rauche[1]) von angezündetem Miste entnimmt (vgl. Omina p. 363), legt er (wer?) die Mistballen eines befreundeten br. auf die Gelenke (?wessen? ist nicht gesagt): upottamena (d. i. mit Ath. 6, 128, 1) suhṛido brâhmaṇasya çakṛitpiṇḍân parvasv âdhâya çakadhûmaṃ „kim adyâ 'har" iti pṛichati, bhadram sumañgalam iti pratipadyate Kauç. 50. Die Stelle läfst sich indessen allerdings auch so übersetzen: „er legt Kothballen (von Kuhmist?) auf die Gelenke(?) eines befreundeten br." In 53 wenigstens wird bei Gelegenheit des godânam (s. Pet. W.) aus dem Kothballen eines Laststiers (ânaḍuhaṃ çakṛitpiṇḍam) eine Art Gefäfs gemacht, welches man einem befreundeten br. darreicht, der sich damit südlich vom Feuer hinsetzt: çakṛitpiṇḍasya sthâlarûpaṃ kṛitvâ suhṛide brâhmaṇâya prayachati, tat suhṛid dakshiṇato 'gner udañmukha âsîno dhârayati . . .

[1]) Ein ähnliches Orakel aus dem Rauche giebt Kauç. 14 an: „er zündet die Gräser mit añgirasischem Feuer an: nach welcher (Gegend) der Rauch sich senkt (yâṃ dhûmo 'vatanoti), die (Himmelsrichtung) ersiegt er."

4. abadhyatâ, die Untödbarkeit des brâhmaṇa.

Wer einen br. schlägt (hanti), den tadelt man (taṃ nv eva paricakshate) Çat. 3, 9, 4, 17.

Wer einen brâhmaṇa schmäht (yo 'pagurâtai), den sucht man mit hundert (was wohl?) heim (çatena yâtayât); wer ihn schlägt (yo nihanat), den straft man mit tausend; wer gar ihm Blut lässt (yo lohitaṃ karavat) —, so viel Staubkörner er (der br.) vorspringend zusammenfafst, so viel Jahre lernt der (Thäter) den pitṛiloka nicht kennen[1]): yâvataḥ praskadya pâṅsûn saṃgṛibṇât, tâvataḥ saṃvatsarân pitṛilokam na prajânât Ts. 2, 6, 10, 2.

Anderer Todschlag (mṛityu) als die Tödtung eines br. ist kein rechter Todschlag Çat. 13, 3, 5, 3 (sie ist der einzige wahre Mord).

Die Sünde des brahmahan ist höher als die jedes anderen vîrahan (der einen Mann erschlagen hat), steht indefs zurück hinter der des bhrûṇahan, Embryotödters Kâṭh. 31, 7. Taitt. Br. 3, 2, 8, 12; des letzteren Schuld ist unübertragbar, unsühnbar. Wer einen Embryo tödtet, dessen Geschlecht ja noch ungewifs, macht sich der Sünde eines brahmahan schuldig (garbheṇâ 'vijnâtena brahmahâ) Ts. 6, 5, 10, 2. Kâth. 27, 9 (wo bhrûṇahâ)., s. diese Stud. 9, 481.

Die Sünde der brahmahatyâ ist indefs durch das Pferdeopfer zu tilgen, tarati sarvam pâpmânam tarati brahmahatyâṃ yo 'çvamedhena yajate Çat. 13, 3, 1, 1. 5, 4, 1 (Janamejaya Pârikshita ward dadurch entsühnt); und zwar speciell durch den Segensruf an dieselbe (br°tyâyai

---

[1]) d. h. wohl: er mufs aufserhalb desselben als preta (s. diese Stud. 3, 125) umherschweifen? Das Gewöhnliche ist — nach der späteren Vorstellung im çrâddhatattva, s. Çabdakalpadruma unter bhoga —, dafs der Verstorbene ein Jahr nach dem Tode, resp. dem sapiṇḍîkaraṇam. „pretadeham parityajya bhogadeham samaçnute."

svâhâ, s. auch Vs. 39, 13), der hinter dem geschlachteten Rosse, in Begleitung einer Opferspende, drein gerufen wird. Diese Sühne hat Muṇḍibha[1]) Audanya erfunden, und wird dadurch nicht blofs dem König selbst, der sich dieses Vergehens schuldig gemacht, sondern auch Jedem in seinem Geschlechte, der in Zukunft einen br. tödten sollte(!), Ablafs (bheshajam, Heilung) verschafft Çat. 13, 3, 5, 4.

Ja das Hinabtauchen in das Wasser, in welchem der König, der das Pferdeopfer feiert, das Schlufsbad genommen hat, entsühnt sogar auch Andere, die sich der gleichen Sünde schuldig gemacht haben, ohne dafs sie die sonstigen vrata zu vollziehen brauchen Kâty. 20, 8, 17 (der Text hat nur pâpakṛitas, der schol. aber erklärt dies durch brahmahatyâdikartâras). 18. Çâṅkh. 16, 18, 21 (apagrâmâs).

Auch die Recitation einer trisuparṇa genannten Spruchreihe schlägt von den brâhmaṇa, die sie recitiren, die brahmahatyâ hinweg : brahmahatyâṃ vâ ete ghnanti, ye brâhmaṇâs trisuparṇam paṭhanti, te somam prâpnuvanti | â sahasrât paṅktim punanti Taitt. Âr. 10, 38.

Als Indra den unförmlichen, dreimäuligen Viçvarûpa Tvâshṭra, den purohita der Götter, getödtet hatte, schalten ihn die Wesen: brahmahan. Ein Drittel seiner brahmahatyâ-Schuld nahm die Erde auf sich, daher die Risse in dem von selbst berstenden Erdboden; ein Drittel die Bäume, daher ihr niryâsa (Ausschwitzung, Harz), das besonders wenn es roth ist, nicht gegessen werden darf; ein Drittel die Frauen, daher die menses Ts. 2, 5, 1, 2–5. Indra ward durch die Feier des agnishṭut davon entsühnt Pañc. 17,

---

[1]) Dieser Name erinnert an die wilden Mûtibâs Ait. Br. 7, 18 (Çâṅkh. çr. 15, 26, 6 freilich hat Mûcipâs, Mûvipâs), die Genossen der Andhra, Puṇḍra, Pulinda und Çabara.

4, 1, die daher auch weiter noch dieselbe Wirkung hat. schol. zu Kâty. 22, 4, 29.

Als der Aikshvâka Tryaruṇa Traidhâtva einen br.-Knaben mit seinem Wagen überfuhr (rathena vyachinat), war er sehr ungehalten auf seinen purohita, unter dessen Obhut stehend ihm dies passirt war; der indefs belebte den Knaben wieder durch ein sâman Pañcav. 13, 3, 12.

Im Fall übrigens ein purohita, oder war es auch nur ein ihm Angehöriger, seinen Fürsten verrieth, scheint die Strafe des Todes als ganz in der Ordnung zu gelten (s. oben pag. 32. nach dem Pañcav. Br. 14, 6, 8).

Hieher gehört auch die Mythe vom Dadhyañc Âtharvaṇa, der den beiden Açvin die madhu-Kunde verrieth, wofür ihm Indra das (in Voraussicht dessen vorher von ihm aufgesetzte Pferde-) Haupt abschlug Sây. zu Ṛik 1, 116, 12.

Ja, es ist sogar auch, ohne irgend welche Verschuldung des Betreffenden, die Tödtung eines brâhmaṇa bei gewissen Opfergelegenheiten geradezu feste Bestimmung.

Behufs des purushamedha kauft sich der Opfernde für 1000 Kühe nebst 100 Rossen einen brâhmaṇa oder kshatriya Çâñkh. 16, 10, 10., der dann ganz in der Weise des Opferrosses behandelt und wirklich geopfert wird Çâñkh. 16, 12, 16—20 (s. Z. der D. M. G. 18, 269. 270). Das Gleiche findet auch behufs des sarvamedha statt Çâñkh. 16, 15, 10. — Für die Ceremonie des Schlufsbades beim Pferdeopfer ist sogar ein bestimmtes Geschlecht, das des Atri, für die ähnliche Verwendung eines Individuums daraus, festgesetzt, Çâñkh. 16, 18, 18—20 (a. a. O. p. 268). — Die Darbringung des Çunaḥçepa als Opferthier (Ait. Br. 7, 15. Çâñkh. çr. 15, 20) findet in der Abstammung desselben kein Hindernifs: ja Varuṇa geht sogar gern auf den betreffenden Eintausch

desselben (an Stelle des Königsohnes) ein, denn „ein br. ist mehr als ein kshatriya." — Auch bei der späteren, wie es scheint, nur symbolischen Form des Menschenopfers im Yajus-Ritual ist ein brâhmaṇa ganz ausdrücklich das erste Opferthier; und dafs auch unter den übrigen Opfermenschen sich brâhmaṇa befinden konnten, geht aus der speciellen Bestimmung Vs. 30, 22 für die letzten zwölf daselbst Aufgezählten — darunter sogar ein mâgadha! —, dafs dieselben weder çûdra noch brâhmaṇa sein dürften, zur Genüge hervor: für die übrigen war dies somit beliebig (jâter aniyamaḥ, wie Mahîdhara angiebt, s. Z. der D. M. G. 18, 271. 278. 284).

5. (erste Pflicht) brâhmaṇyam.

Der schol. am a. O. erklärt dies durch brâhmaṇabhâva: da die brahmanische Lebensweise durch das nächstfolgende Wort vertreten ist, so meine ich, dafs mit brâhmaṇyam die brahmanische Herkunft, die Reinhaltnng des Geschlechtes, bezeichnet sein wird, die sonst hier ganz fehlen würde, während auf sie doch gerade ein ganz specielles Gewicht zu legen ist (: vgl. abrâhmaṇyam Âçv. 9, 3, 20., abrâhmaṇyagamanam nâma çûdrâyâm apatyotpâdanam schol. p. 714 ed. Râma-Nârayana).

Es ist die höchste Stufe des Glückes, als Sohn eines also wissenden brâhmaṇa geboren zu werden Çat. 14, 9, 4, 29. — Die Bezeichnung als brahmaputra ist direct ein Ehrentitel Çat. 11, 4, 1, 2. 9. Âçval. 2, 18, 12. Çâṅkh. 12, 21, 1. 2.

Das erste Erfordernifs[1]) an einen Priester (ṛitvij) ist, dafs er ein ârsheya, ṛishi-Sprofs, sei Lâṭy. 1, 1, 7., und

[1]) Daran schliefsen sich freilich noch verschiedene andere Bedingungen s. diese Stud. 1, 51 und unten im Verlauf.

zwar verlangt Agnisvâmin: ā daçamât purushâd avyavachinnam ârshaṃ yasya, dafs zehn Glieder rückwärts diese Abstammung nicht unterbrochen sein dürfe. Das Kauç. sûtra stellt (67) mildere Bedingungen, verlangt nur von mindestens drei Vorfahren, dafs sie mit Wissen, Schule (caraṇa), Lebensweise und Tugend begabt seien (scheint somit von der Abkunft ganz zu abstrahiren?) : sambhṛiteshu sâvikeshu sambhâreshu brâhmaṇam ṛitvijaṃ vṛiṇîta ṛishim ârsheyaṃ sudhâtudakshiṇam anaimittikam, esha ha vâ ṛishir ârsheyaḥ sudhâtudakshiṇo yasya tryavarârdhyâḥ (trivarâ° Cod) pûrvapurushâ vidyâcaraṇavṛittaçîlasampannâḥ.

„Möge ich heute einen mit (gutem) Vater und (guten) Vorvätern versehenen brâhmaṇa finden, einen ṛishi, einen ṛishi-Sprofs" betet der Opfernde Vs. 7, 46. Ts. 6, 6, 1, 4 (wo pitṛimantam paitṛimatyam fehlt)., indem er auf den âgnîdhra zuschreitet Kâty. 10, 2, 19. Hiezu im Çat. Br. 4, 3, 4, 19 die Erklärung: yo vai jnâto jnâtakulînaḥ sa pitṛimân paitṛimatyah . . . yo vai jnâto 'nûcânaḥ sa ṛishir ârsheyaḥ.

Ein von den ṛishi stammender br. (ârsheya) repräsentirt alle Götter T. Br. 1, 4, 4, 2. Çat. 12, 4, 4, 6: ihn ziehe man daher bei der Sühnceremonie herzu, welche für den Fall bestimmt ist, dafs die Sonne vor dem uddharaṇam des âhavanîya bereits untergegangen war. So auch Kâty. 25, 3, 17. Dagegen Çâṅkh. 3, 19, 9 betont bei derselben Gelegenheit nicht die Abstammung, nur das Wissen: bahuvidâ brâhmaṇeno 'ddharaṇam.

Und so wird denn auch sonst noch mehrfach das Wissen allein als wesentlich, die Abkunft überhaupt als ganz unwesentlich bezeichnet. Wird ja doch sogar von dem König Janaka Çat. 11, 6, 2, 10 berichtet, dafs er

durch seine Annahme und Anerkennung der Lehren Yâjnavalkya's selbst zum brahman wurde: tato brahmâ Janaka âsa. Dem entsprechend heifst es in Ts. 6, 6, 1, 4: „wer da (ordentlich) gehört (gelernt) hat, dér br. ist ein ṛishi ârsheya“ :eshá vaí brâhmaṇá ṛishir ârsheyó yáḥ çuçruvā́n (und gilt resp. als einer der drei, welche gataçrî heifsen Çâṅkh. 2, 6, 5). Und im Kâṭh. 30, 1 (diese Stud. 3, 462): „Was nach des brâhmaṇa Vater, was fragst du nach der Mutter sein? | Wenn in wem veda-maafs'ge Kunst (çrutaṃ vedyaṃ), dér ist Vater, dér Grofsvater“.

Ja es genügte noch weniger, um als brâhmaṇa zu gelten. Den Satyakâma, Sohn der Jabalâ nahm Hâridrumata Gautama ohne Weiteres als Schüler auf, obschon dessen Mutter den Vater nicht nennen konnte Chândogyop. 6, 4, 4. Roer p. 255. diese Stud. 1, 263. Die Aufrichtigkeit, mit der Satyakâma ihm dies auf seine Frage: kiṃgotro nu somyâ 'si mittheilte, sah er als einen Beweis dafür an, dafs derselbe aus echtem Blut sei, naitad abrâhmaṇo vivaktum arhati[1]), samidhaṃ somyâ ''haro 'pa tyâ neshye, na satyâd agâḥ.

Nach Kauç. 55 hat denn der Lehrer überhaupt geradezu die Macht, den Schüler, der ihm Namen und Geschlecht gesagt, zum ârsheya zu machen: ko nâmâ'si kiṃgotra ity, asâv iti, yathâ nâmagotre bhavatas tathâ prabrûhy, ârsheyaṃ mâ kṛitvâ bandhumantam upa mâ[2]) naya, ârsheyaṃ tvâ kṛitvâ bandhumantam upanayâmi. — Die übrigen gṛihyasûtra haben hierüber Folgendes. Nach Gobh.

---

[1]) „Einer, der nicht br. wäre, könnte das nicht sagen“; so der schol. ṛijavo hi brâhmaṇâḥ. „None but a brahman can say so“, Râjendra Lâla Mitra p. 70. — In der That ein schwaches Beweismittel, und eine eigenthümliche Sicherheit! Vgl. Vajrasûci p. 240.

[2]) Von zweiter Hand zugefügt, von dritter Hand wieder del.

2, 10, 17 frägt der Lehrer überhaupt nur nach dem Namen, nicht auch nach der Familie, und giebt dem Schüler dann selbst einen Namen, bei dem er ihn fortab nennen will abhivâdanîyam, und der entweder von einer Gottheit oder einem nakshatra (s. Naksh. 2, 318), nach Einigen auch von einem gotra entlehnt ist gotrâçrayam apy eke. Von welchem gotra, ob von dem des Schülers, dem des Lehrers oder einem anderen wird nicht angegeben. Nach Çatap. 11, 5, 4, 1[1]) scheint schon die Frage: ko nâmâ 'si allein zur Aufnahme eines Schülers zu genügen, da sie zugleich die Antwort „ka, d. i. prajâpati, heifsest du" in sich enthält, der Schüler somit dadurch als dem prajâpati zugehörig geweiht wird: prâjâpatyam evainaṃ tat kṛitvopanayate. Auch im Âçval. g. 1, 20, 8 genügt die in gleichem Sinne zu verstehende Frage: kas tvâ kam upanayate (Stenzler p. 49). Im Pâr. 2, 2 antwortet der Schüler auf die Frage ko nâmâ'si wenigstens mit den Worten: „N. N. bin ich, o Herr" asâv aham bhos. Im Çâṅkh. g. 2, 2 aber spricht hierauf der Lehrer weiter: samânârsheyaḥ, wozu nach dem schol. aus dem Folgenden (s. sogleich): bhavân brûhi[2]) heraufzuholen ist; also: „der Herr sage: (ich möchte) von gleichem ârsheya (sein)"; worauf der Andere: „samânârsheyo'ham bhos (ich möchte) von gleichem ârsheya (sein), o Herr!". (Dafs hier in der That: asâni „ich möchte sein" zu ergänzen ist, ergiebt sich aus dem sofort sich anschliessenden weiteren Verlauf der Hin- und Herrede: der Lehrer sagt nämlich: brahmacârî bhavân brûhi, worauf der Andere:

---

[1]) Dies gṛihya-Cap. ist aus Veranlassung des upaninye in 11, 5, 3, 13 in den Text gekommen.

[2]) Zu dieser kuriosen Construction von bhavân mit der zweiten Person des Verbums s. bhavân avocaḥ Çatap. 14, 9, 1, 5 (zu bhavat selbst s. diese Stud. 9, 98).

brahmacâry aham [scil. eben: asâni] bho 3). Es richtet somit der Schüler hier an den Lehrer direkt den Wunsch, dafs er von gleichem ârsheya mit ihm dem Lehrer werden möchte, und scheint hieraus in der That direkt hervorzugehen, dafs es rein in der Hand der Lehrer lag, auf Grund ihrer geistigen Vaterschaft auch ihr wirkliches ârsheyam über so viel Schüler, als ihnen beliebte, auszudehnen. Aehnlich also wie das Çâkya-Geschlecht sich Gautama nannte, weil es die Familie der Gautama zu purohita hatte (s. unten pag. 79.), und wie somit Buddha: Gautama heifst, obschon er nichts mit dem Geschlecht der Gautama direkt zu thun hatte, brauchten nach Obigem auch die Gautama selbst nicht alle wirklich aus dem Gautama-Geschlecht zu stammen, sondern konnten eben zum Theil auch nur durch geistige Affiliation zu ihrem Namen Gautama gelangt sein. Oder wie es in nackter Schärfe in dem im schol. zu Kâty. 1, 6, 14 (pag. 108, 22 der Editio) citirten vacanam heifst: ya eva kaç ca stomabhâgân (die dem Vasishṭha-Geschlechte gehören s. oben pag. 34. 35) adhîte sa Vasishṭhaḥ.

Aber auch die Abstammung der ṛishi selbst ist ja — dies geben auch die späteren Angaben noch zu — keineswegs durchweg eine reine gewesen, vgl. Vajrasûcî pag. 212. 215—6. 230—2. 243—4 (angeblich aus dem Mânavadharma).

Im Pañcav. 14, 6, 6 schilt Medhâtithi den Vatsa, (Beide aus dem Geschlecht des Kaṇva, Kâṇvyau) einen „abrâhmaṇa", resp. „Sohn eines çûdrâ-Weibes. Vatsa läfst sich auf keine Widerlegung des Vorwurfes ein, proponirt aber ein Feuer-Ordale, wer von ihnen Beiden der brahmakundigere sei (ṛitenâ 'gnim vyayâva yataro nau brahmîyân): er durchschritt (vyait) das Feuer mit dem

vâtsam (sâman) — Medhâtithi mit dem maidhâtitham — und es brannte ihm nicht ein Haar (vgl. Manu 8, 110. 114—6). S. hierüber und über ähnliche Legenden aus den Brâhmaṇa diese Stud. 2, 311 (dâsyâ vai tvam putro 'si, na vayaṃ tvayâ saha bhakshayishyâmaḥ Çâṅkh. Br. 12, 3. „dâsyâḥ putraḥ kitavo 'brâhmaṇaḥ kathaṃ no madhye 'dîkshishṭa Ait. Br. 2, 19). 9, 42. 44. 46., und vgl. hiezu noch die charakteristischen Zusätze, welche sich in Ath. 5, 17, 8 zu Ṛik 10, 10, 9 gemacht finden, resp. das darüber von Muir a. a. O. p. 15. 24—26 Bemerkte. Werden in ihnen nun auch zwar nur râjanya- und vaiçya-Wittwen, resp. -Frauen, nicht aber dgl. aus dem çûdra-Geschlecht als dem brâhmaṇa zur Ehe frei stehend, aufgeführt, so belehrt uns doch Pâr. 1, 4 (s. oben p. 21), dafs nach Ansicht „Einiger“ es (allen drei oberen Kasten, somit auch) dem brâhmaṇa erlaubt war, zu den ihm rite zukommenden drei Frauen aus den drei oberen Kasten (varṇânupûrvyeṇa) auch noch ein çûdra-Weib dazu zu nehmen: sarveshâṃ çûdrâm apy eke, mantravarjam. Nur ein agnicit war verpflichtet, blofs einer Frau aus gleicher Kaste beizuwohnen Kâty. 18, 6, 27. Das Verbot einem çûdra-Weibe zu nahen findet sich resp. mehrfach als besondere Observanz eingeschärft, so Gobh. 3, 2, 42 und schol. Kâty. 18, 6, 27 (wonach unter râmâ[1]) in Ts. 5, 6, 8, 3. Kâṭh. 22, 7. eine dgl. zu verstehen ist), woraus denn eben erhellt, dafs im Uebrigen es nicht verboten war. Nach Âçval. g. 1, 23, 20 soll man bei dem Opfer eines kshiptayoni d. i. eines Mannes von verächtlicher Herkunft nicht als Priester fungiren; damit kann entweder der Sohn einer liederlichen Mutter oder einer Mutter aus niederer Kaste gemeint sein.

---

[1]) Das Wort bedeutet wohl aber nur ramaṇîyâ im Allgemeinen? vgl. T. Âr. 5, 8, 13: saṃvatsaraṃ na mâṅsam açnîyât | na râmâm (striyam) upeyât | na mṛinmayena pibet | nâ'sya râma (? ramaṇîyaḥ putraḥ) uchishṭam pibet.

Aus dem Gesagten erhellt bereits im Allgemeinen, dafs in Bezug auf die später so speciellen Verbote, welche die Reinhaltung des Geschlechtes zum Ziele haben, in der älteren Phase der hier in Rede stehenden Periode wohl noch keine feste Norm bestanden haben kann. Und das Gleiche gilt denn auch in Bezug auf die zahlreichen Angaben späterer Zeit über die bei der Heirath verbotenen Verwandtschaftsgrade. Denn wenn wir auch allerdings bei Gobh. 3, 4, 1 in der That die Satzung vorfinden, dafs man (und zwar gilt dies nicht blofs von den br.) kein Weib aus demselben gotra nehmen dürfe, resp. keins, welches mit der Mutter sapiṇḍa sei[1]): dârân kurvîtâ 'sagotrân mâtur asapiṇḍân, und wenn es ähnlich auch bei Âpastamba in einer von M. Müller hist. of anc. S. Lit. p. 387 citirten Stelle heifst: sagotrâya duhitaraṃ na prayachet, so erhellt doch der Umstand, dafs diese eigenthümliche und strenge Satzung in der älteren Zeit noch keine allgemein anerkannte war, mit Sicherheit aus folgenden in Çat. 1, 8, 3, 6 vorliegenden Angaben: „von einem und demselben Mann stammen Geniefser (Gatte) und zu-Geniefsender (Gattinn): denn die Geschlechtsgenossen (jâtyâḥ) pflegen sich jetzt weidlich am (Liebes-) Spiel zu ergötzen, indem sie sagen: beim vierten Manne (Gliede, oder) beim dritten vereinigen wir uns (fleischlich, coimus)". Sâyaṇa bemerkt hiezu, dafs die Kâṇva[2]) blofs „beim dritten", die Saurâshṭra dagegen „beim vierten" lesen; die Dâkshiṇâtya schliefsen sich nach ihm den Kâṇva an, da sie die Heirath mit den Mutterbruder-Töchtern und

---

[1]) Diese Bestimmung entspricht ganz der bei Manu (3, 5), während Yâjnavalkya (1, 52. 53) die Heirath vom fünften Gliede (excl.) im Geschlecht der Mutter, vom siebenten im Geschlecht des Vaters ab gestattet.

[2]) Es wäre wichtig, zu erfahren, wie ihr Text für diese Stelle des Çat. Br. (2, 8, 1 daselbst) lautet.

den Vaterschwester-Söhnen verstatten, die je vom Grofsvater ab gezählt das dritte Glied bilden. Dasselbe berichtet der schol. der Vajrasûcî (meine Abh. p. 257. 258) von den Andhra und Dâkshiṇâtya, giebt indefs zugleich an, dafs die Schule der Vâjasaneyin die Heimführung der Mutterbruder-Tochter verbiete[1]): offenbar meint er damit diejenigen, welche erst „beim vierten" Gliede die Heirath gestatten, also nach Sây. die Saurâshṭra, während unser Mâdhyandina-Text hier zwar das vierte Glied voranstellt, somit wohl bevorzugt, das dritte jedoch auch zugleich dabei erwähnt. Und zwar scheinen, da jede Restriction fehlt, in letzterem Falle — also nach der Ansicht der Dâkshiṇâtya und der Kâṇva, resp. geduldet auch von Seiten der Mâdhyandina — auch sogar die Kinder von Vaterbrüdern wechselseitig heirathsfähig gewesen zu sein, was die spätere Zeit unbedingt verbietet.

Von den fünf gṛihyasûtra, die ich kenne, ist zudem das des Gobhila das einzige, welches die Bedingung aufstellt, dafs das Brautpaar nicht nahe verwandt sein dürfe. Pâraskara und Kauçika erwähnen die Anforderungen, denen bei der Brautwahl zu genügen ist, überhaupt gar nicht; Çâṅkhâyana gedenkt derselben, spricht indefs nur von den körperlichen Eigenschaften der Braut (1, 5, 6—10). Âçvalâyana endlich, der (1, 5) sehr ausführlich davon handelt, stellt zwar an die Familie, aus der man sich die Braut holen soll, sehr specielle Anforderungen (s. unten p. 88), gedenkt indessen der Verwandtschafts-Verhältnisse dabei in keiner Weise.

[1]) Da sie ebenso gut „Schwester" zu nennen sei, wie die Tochter des Vaterbruders, daher ebenso wenig wie diese zu ehelichen. — Dafs Geschwisterehe von alter Zeit verboten war (während die Persa-Arier dieselbe gestatteten), ergiebt sich zwar aus dem Zwiegespräch von Yama und Yamî Ṛik 10, 10 (,12)., indessen in den buddhistischen Legenden kommt dieselbe doch mehrfach vor, s. diese Stud. 5, 427—8., und Sitâ-devi (vgl. Omina pag. 371—8) als Schwester, dann Gemahlinn Râma's im Dasaratha-Jâtaka bei d'Alwis Attanagaluvaṅsa p. 176. 185.

Erst das pariçishṭam[1]) zu dem pravara-Abschnitt bei Âçval. 12, 15 so wie die sonstigen pravara-Listen (s. unten p. 81) gedenken, wie Gobhila und Âpastamba, der für die Heirath verbotenen Verwandtschaften.

Dafs indessen auch in alter Zeit schon auf die Familie des Bräutigams wie der Braut von beiden Theilen speciell reflektirt ward, ist theils in der Natur der Sache liegend, theils direkt verbürgt. Nach Çâṅkh. 1, 6 preisen die Brautwerber „gotranâmâni" Familie und Namen ihres Schützlings der Braut nach Kräften an. Man scheint sich aber in zweifelhaften Fällen, wenn die Verhältnisse im Uebrigen eben pafsten, ziemlich leicht über etwaige Bedenken hinweg geholfen zu haben. Nach Ts. 6, 2, 6, 4 war für Einen, der Entscheidung wünscht (?vyâvṛitkâma), in Bezug auf den man nämlich (s. oben p. 47) wegen seiner Zulassung zum Mahle — oder handelt es sich etwa zugleich auch darum, ob man von ihm Speise annehmen dürfe? vgl. Ath. 9, 6, 24 — oder zum Ehebett in Zweifel war yáṃ pā̆tre vâ tálpe vâ mī́mâṅseran, auf einem besonders dazu erwählten Opferplatz (vyā̆vṛitte devayâjane) zu opfern, der, weil er sich östlich vom âhavanîya, westlich vom gârhapatya an abdachte[2]), als vyā̆vṛitta „geschieden" galt; dadurch ward derselbe seiner bösen Feinde (die seine Würdigkeit anzweifelten) ledig und man zweifelte ihn ferner nicht an: ví pâpmánâ bhrā̆trivyenā̆ 'vartate naínam pā̆tre ná tálpe mîmâṅsante. Ebenso im Kâṭh. 25, 8, wo talpe geradezu durch vivâhe ersetzt ist, und als dritte Categorie noch die in Bezug auf

---

[1]) Müller's Citate aus „Âçvalâyana" a. a. O. p. 387. 388 sind eben aus diesem „pariçishṭam" entlehnt, was er zu markiren versäumt hat (s. mein Verz. der B. S. H. p. 26. 479).

[2]) yatrâpaḥ prâcîr âhavanîyât pratîcîr gârhapatyâd vyavadraveyuḥ Kâṭh. 25, 8.

ihre Zulassung zum udaka d. i. den Todtenfeierlichkeiten[1]) Zweifelhaften aufgeführt sind. Nach Pañc. 23, 4, 2. Kâty. 24, 1, 23. Âçval. çr. 11, 2, 6 werden die „talpe vodake vâ vivâhe vâ" Zweifelhaften durch die Feier eines vierzehntägigen Soma-Opfers (caturdaçarâtra) entsühnt. Welcher Unterschied hier zwischen talpe und vivâhe besteht, erhellt nicht recht[2]): ist etwa mit talpe die zweifelhafte Herkunft, mit vivâha speciell die aus irgend welchen sonstigen Gründen zweifelhafte Zulassung zur Schwiegersohnschaft gemeint? Das *πρῶτον ψεῦδος* hierbei, daſs ein in der angegebenen Beziehung Anrüchiger auch eigentlich gar nicht zu dem ihn entsühnenden Opfer zugelassen werden sollte, wird gar nicht beachtet. Das Opfer war eben zur Entsühnung nothwendig.

Daſs ferner die brâhmaṇa schon von alter Zeit her bestimmte Geschlechtsreihen in ihrer Tradition bewahrten, dafür liegen uns aus den Brâhmaṇa und Sûtra ausreichende vollgültige Zeugnisse vor. An die Spitze derselben stellen wir die Angaben über den pravara. Nach dem von mir in diesen Stud. 9, 321 ff. Bemerkten war es nämlich ein integrirender Theil jedes Opfers, daſs zu Anfang desselben bei Recitation der sâmidhenî-Hymnen zu zweien Malen, das eine Mal von dem hotar, das andere Mal von dem adhvaryu,

---

[1]) schol. zu Kâty. hat: abhishekâdyarthe, ebenso zu Pañc. abhishekârthe. Dagegen der schol. zu Âçval. (Bibl. Ind., ed. Râma-Nârâyaṇa p. 806) hat: udakam udakakriyâdi jnâtikâryam (; statt ye yogyâḥ yogyatayâ çakyante lies daselbst: ye yogyâyogyatayâ çañkyante).

[2]) Der schol. zu Pañc. erklärt talpe durch çayyâyâm, ebenso die scholl. zu Kâty. und Âçval. durch çayane: dies ist aber wohl nur eine etymologische Uebersetzung, die wenigstens für Ts. (talpe=vivâhe im Kâṭh.) in keiner Weise ausreicht. Und wenn es auch allerdings im Pañc. im Verlauf (§ 5) heiſst (ebenso 25, 1, 10. 10, 1, 12) :esha vâva devatalpo, devatalpam eva tad ârohanti, talpyâ bhavanti, pra vasîyasas talpam âpnuvanti, und daselbst somit wohl in der That ein talpasadyam nach Art des T. Br. 1, 2, 6, 5. 6. erwünschten, also ein thronartiger Sitz als Zeichen des Ansehens und Reichthums (schol. zu T. Br. p. 120) gemeint ist, so meine ich doch, daſs dies eben erst eine sekundäre Auffassung ist.

der Dienste gedacht ward, welche das Feuer, der göttliche hotar, bei früheren dgl. Gelegenheiten den Vorfahren des Opfernden erwiesen, wobei aus dem Kreise von dessen ṛishi-Ahnen in der Regel drei Namen (oder fünf, oder auch gar blofs deren einer, resp. zwei, je nach der Zahl der mantrakṛit in dem betreffenden Geschlechte, Kâty. 3, 2, 8) zu nennen waren, die zu einander in dem absteigenden Verhältnifs von Vater, Sohn und Enkel[1]) standen (Çat. 1, 5, 1, 10 und s. schol. zu Ts. 2, 5, 8, 7 pag. 629 ed. Cowell). War der Opfernde ein kshatriya oder ein vaiçya, so nannte der Priester nicht dessen Ahnen, sondern die Ahnen des von demselben erwählten purohita (guru); war er ein König, so geschah entweder dasselbe — und dies verlangen Ait. Br. 7, 25 (wo für die Könige keine Ausnahme gestattet wird), Çâñkh. 1, 4, 17 (wo desgl. ganz allgemein: purohitapravareṇâ 'brâhmaṇasya), Âpastamba[2]) und Manu (d. i. das Mânavam sûtram) im schol. zu Kâty. 3, 2, 11 — oder es konnten auch die râjarshi-Vorfahren des Königs genannt werden Kâty. 3, 2, 9. Âçval. çr. 1, 3, 4. War man ungewifs (saṃçaye Âçv.), wurde bei Allen, auch den brâhmaṇa, nur Manu, der gemeinsame Stammvater Aller genannt Kâty. 3, 2, 11. Âçval. 1, 3, 5. — In Folge dieser eigenthümlichen Bestimmung nun mufsten sich begreiflicher Weise die genealogischen Verhältnisse der einzelnen brâhmaṇa-Familien, wenigstens eben soweit dabei deren Ansprüche auf Abstammung von einem der heiligen ṛishi der Vorzeit berührt waren, mit einer gewissen Be-

[1]) Es sind dies die drei retas κατ' ἐξοχήν Ts. 5, 6, 8, 4. Çat. 8, 1, 3, 5. So der hotar. Der adhvaryu dagegen nannte die Namen in aufsteigender Richtung; also z. B. âñgirasa bârhaspatya bhâradvâjeti hotâ, bharadvâjavad bṛihaspativad añgirovad ity adhvaryuḥ.

[2]) Âpastamba stellt indefs auch frei, gar keine ârshéya zu wählen, sondern nur Manu's Namen zu benutzen.

stimmtheit fixiren. Es liegen uns denn auch verschiedene derartige Listen[1]) faktisch vor[2]), welche für ihre Zeit zum Mindesten eben als Dokumente jener Ansprüche zu gelten, und für die Folgezeit in der That denn wohl geradezu als direkte Norm gedient haben. Was ihnen somit für die theilweise ja doch jedenfalls mythischen Spitzen ihrer Reihen an Glaubwürdigkeit auch abgehen mag, für die spätere Gliederung der brahmanischen Familien liegt in ihnen unstreitig ein höchst werthvolles Material vor, das noch der Verarbeitung harrt. Der älteste Text der Art, der bis jetzt zugänglich, findet sich am Schlufs von Açvalâyana's çrautasûtra 12, 10—15 (nebst einem pariçishṭam dazu in 15), s. mein Verz. der Berl. S. H. p. 26 (479) und M. Müller am a. O. p. 380 ff., wo in der Note zahlreiche andere dgl. Listen aus einem speciellen Werke darüber, der pravaramañjarî, namhaft gemacht werden[3]). Leider variiren nun diese Texte wie auch Müller zugiebt „very considerably in the different sûtras.“ Und da auch Âçvalâyana selbst (1, 3, 5) von saṃçaya-Fällen, also Fällen, wo die Abstammung zweifelhaft war, spricht, so ist ersichtlich, dafs in der „tradition of the sacred pedigree“

---

[1]) Es ist indefs im Auge zu behalten, dafs es sich dabei eben nicht blofs um wirkliche Abstammung, sondern zugleich auch, für die zweite und dritte Kaste, um rein geistige Parentel-Verhältnisse (s. oben p. 73) handelt, daher die scholl. vielfach bei der Erklärung eines Patronymicum's gotra und pravara einander geradezu gegenüber stellen: so wird z. B. Âtreyâya Kâty. 10, 2, 21 vom schol. durch Atrisagotrâya Atripravarâya vâ erklärt; ähnlich schol. zu Kâty. 1, 6, 18 (unten pag. 89. 90). 3, 8, 8 etc.

[2]) Von den râjarshi sind uns leider keine dergl. Listen bewahrt. Das Açval. 12, 15, 5 angeführte Beispiel: „mânavai 'la paurûravasa“ zeigt freilich rein mythische Namen: es frägt sich somit, ob der Verlust in historischer Beziehung wirklich sehr zu beklagen sein wird (s. oben 9, 325. 326).

[3]) Vgl. dazu noch den pravarâdhyâya im Verz. der Berl. S. H. p. 54 bis 62, und Saṃskâra Kaustubha 179 b. — 196 a. Vinâyaka zu Çâñkh. Br. 3, 2 citirt aus einem ârsheyavaraṇabrâhmaṇa den Anfang: athâtaḥ pravarân vyâkhhyâsyâmaḥ und mehrere einzelne Stellen.

(Müller p. 387) allerhand Mängel sein werden, die deren historischen Werth als solchen erheblich beeinträchtigen. Immerhin bleiben sie indefs jedenfalls auch in dieser Beziehung von einem gewissen Werthe. Was ihnen aber noch im Uebrigen eine ganz besondere Bedeutung verleiht, ist der Umstand, dafs sich an sie in ihren vorliegenden Formen, zwar offenbar sekundär, aber eben doch durchweg — entsprechend den strengen Bestimmungen der nachvedischen Zeit über die bei der Heirath verbotenen Verwandtschaftsgrade — specielle Angaben darüber anschliefsen, zwischen welchen Familien Zwischenheirathen gestattet und zwischen welchen sie verboten sind. Auch hier ist grofser Wirrwarr im Einzelnen neben unleugbar festem, als gesetzliche Norm dienendem Kern.

Beziehen sich die pravara-Listen — deren richtige Bewahrung bei ihrer theilweisen Willkürlichkeit Schwierigkeit genug geboten haben mag[1]), wie eben ja durch ihre theilweisen Widersprüche direkt erhärtet wird — im Wesentlichen eben nur auf die alten Stammväter der Geschlechter[2]), so hat man doch ferner auch für die richtige

[1]) In späterer Zeit bediente man sich dabei offenbar schriftlicher Aufzeichnungen. So wird der gotrapaṭa von Agnisvâmin zu Lâṭy. 1, 2, 24 als eine für den hotar passende Gabe bezeichnet: yasmin karmaṇi yad dravyam yasya saṃnihitam bhavet | tat tasyaiva pradâtavyaṃ hotur gotrapaṭo yathâ || d. i. „was ein ṛitvij in einem karman gebraucht hat, das ist ihm zu geben, wie dem hotar der gotrapaṭa." Offenbar bezieht sich dies eben auf die pravara-Ceremonie.

[2]) Es gab auch noch eine andere Gelegenheit, bei welcher, obschon nicht in so ausführlicher Weise wie beim pravara, auf dieselben reflektirt ward. Beim Anlegen des Feuers nämlich durch den jungen Hausherrn fand die Niederlegung des in solenner Weise durch Reiben erzeugten Feuers auf den gârhapatya-Altar mit dem yatharshi variirenden Spruche „ich lege dich an, o Herr der Gelübde, mit dem Gelübde (vratena) des N. N." statt, wobei eben der Name des ṛishi zu nennen war, zu dessen Geschlecht der Hausherr sich rechnete. Nach den Angaben Âpastamba's im schol. zu Kâty. 4, 9, 1, und nach T. Br. 1, 1, 4, 8 ist indessen dies yatharshi nicht sehr wörtlich zu nehmen, und beschränkte sich resp. diese Herbeiziehung der ṛishi nur auf die Bhârgava und die Âṅgirasa (yeshâm Aṅgirâḥ pravaro bhavati

Ueberlieferung je der unmittelbaren Vorfahren der lebenden Geschlechter wirkliche Sorge getragen und dafür allerhand Vorkehrungen und Bestimmungen getroffen, welche diesem Zwecke zu entsprechen geeignet waren. Bei verschiedenen Gelegenheiten des Rituals nämlich war es erforderlich, dafs Vater, Grofsvater und Urgrofsvater des Opfernden je mit Namen genannt[1]) wurden. So zunächst bei der monatlichen, dem Neumondsopfer vorhergehenden Wasser- und Mehlklofs-Spende an die Manen (piṇḍapitṛiyajna), je mit dem Spruche: asâv avanenikshva Çat. 2, 4, 2, 16. 23. 6, 1, 34. Kâty. 4, 1, 10. 11. 5, 9, 17 (auch bei dem Manen-Opfer am Nachmittage des sâkamedha-parvan). Çâñkh. 4, 4, 9. Gobh. 4, 3, 7. 9. 15. Âçv. g. 4, 7, 13 (als allgemeine çrâddha-Vorschrift). — Ebenso ferner bei dem Beginn des der Soma-Pressung vorhergehenden prâtaranuvâka[2]), wo sich daran

p. 371, 7), welche sich auf das vratam ihrer mythischen Vorfahren, der bhṛigûṇâṃ devânâm (!), resp. añgirasâṃ devânâm (!) bezogen, während alle übrigen br.-Geschlechter (brâhmaṇyaḥ prajâs T. Br.), von menschlichen Vorfahren ganz abstrahirend, das vratam der âdityânâṃ devânâm heranzogen. Ebenso abstrahirten natürlich auch die übrigen Kasten völlig von der Nennung menschlicher Ahnen. Ein König (râjan Âp. T. Br., kshatriya Kâty.) berief sich auf varuṇa, ein râjanya auf indra, ein vaiçya auf Manu grâmaṇî, endlich ein rathakâra (s. oben p. 12. 13.) auf das vratam der ṛibhûṇâṃ devânâm (nach Âp. gar mit dem Spruche der brâhmaṇa auf das vratam der âdityânâṃ devânâm).

[1]) Der schol. zu Kâty. 4, 1, 12 giebt dazu freilich das kuriose Citat aus Çaunaka, dafs man, wenn man die Namen nicht kenne, statt ihrer einfach blofs „Vater, Grofsvater, Urgrofsvater" sagen solle, und aus Vyâghrapâd die weitere Angabe, dafs man in solchem Falle, resp. bei Nichtkenntnifs des Familiennamens (gotrâjnâne), dieselben als Kâçyapagotra zu bezeichnen habe (vgl. tasmâd âhuḥ: sarvâḥ prajâḥ Kâçyapya iti Çatap. 7, 5, 1, 5). Dies klingt gerade nicht sehr Vertrauenerweckend für die Treue der betreffenden Ueberlieferungen! — In der That mufs hie und da, wenigstens was die Einzelnamen betrifft, deren Bestimmtheit etwas schwankend gewesen sein, wenn wir in Betracht ziehen, was im Çatap. 6, 1, 2, 13 gesagt ist; „Welcher von den Söhnen gedeiht (râdhyate), nach dem benennt man Vater, Grofsvater, Sohn und Enkel": tena pitaram pitâmâham putram pautram âcakshate. Und hieher gehören auch die übrigen dgl. Daten, welche über Beilegung resp. Annahme eines zweiten Namens sprechen, s. Naksh. 2, 319n.

[2]) Vgl. Kâty. 9, 1, 12. Anupada 8, 1. 2. Nid. 3, 8. Nach „subrahmaṇyâṃ ca preshyati paitâputrîyâm" Kâty. 8, 9, 12. 26. findet diese Recitation übrigens auch schon am Schlufs des upavasatha-Tages wiederholt statt.

auch noch eine Aufzählung sämmtlicher lebenden Descendenten (bis zum Urenkel, schol.) anschliefst, und zwar auch derer **weiblichen** Geschlechtes (nach Agnisvâmin bezieht sich letzteres auch auf die Vorfahren, also auf **Mutter**, **Grofsmutter**, **Urgrofsmutter**: ebenso Anupada 8, 1): prâtaranuvâkopakramavelâyâm „asau yajata" iti pratyekaṃ gṛihṇîyâd yajamânanâmadheyâny „amushya putraḥ pautro napte"-ti pûrveshâm (pûrvâsâṃ ca, Agnisv.), athâ'vareshâṃ yathâjyeshṭhaṃ strîpuṅsâṃ ye jîveyuḥ, „janishyamâṇânâm" (also auch die künftigen Geschlechter werden herangezogen!) ity uktvâ sutyâdeçaprabhṛiti Lâṭy. 1, 3, 18—20 (vgl. noch 2, 11, 3. 4). — Die gleiche Forderung stellt endlich auch das Mânavam bei Gelegenheit der dîkshâ-Verkündigungs-Formel[1]), und M. Müller bemerkt[2]) hiezu mit Recht (hist. anc. S. lit. p. 387), dafs ein solcher Brauch[3]): „if observed

---

[1]) Die kshatriya bedienten sich dabei, wie beim pravara, des ârsheyam, d. i. der Ahnenreihe, ihres purohita Ait. Br. 7, 25 (s. oben 9, 325).

[2]) Wenn er übrigens die betreffende Stelle so auffafst: „the Dîkshita must say his name . . .", so ist dies nicht richtig. Der **Priester** spricht die Worte: dîkshito 'yam asau . . ., nicht der dîkshita selbst. Auch ich selbst habe mich leider oben 9, 325 Müller's irriger Auffassung angeschlossen.

[3]) Höchst eigenthümlich ist der Grund, welcher im Nidânasûtra 3, 8 dafür aufgeführt wird: uccâvacacaraṇâ(ḥ) striyo bhavanti, saha devasâkshye ca manushyasâkshye ca yeshâm putro vakshye teshâm putro bhavishyâmi yâñç ca putrân vakshye te me putrâ bhavishyanti: „unsteten Wandels sind die Frauen. Als welcher (Väter) Sohn ich zugleich vor Göttern und Menschen als Zeugen mich nennen werde, deren Sohn werde ich sein: und die ich als (meine) Söhne nennen werde, die werden meine Söhne sein." Wir finden diesen selben Grund auch beim dîkshitavâda Çat. 3, 2, 1, 40 wieder. Erst durch den Ruf: dîkshito 'yam brâhmaṇaḥ wird der opfernde br. zum br., bis dahin ist sein jânam, Geschlecht, ungewifs anaddheva, denn: rakshâṅsi yoshitam anusacante tad uta rakshâṅsy eva reta âdadhati. — Beim varuṇapraghâsa wird die Gattinn des Opfernden vom Priester aufgefordert, ihren Buhlen zu nennen, kena carasi Çat. 2, 5, 2, 20. Kâty. 5, 5, 6—10., und Mânava, Kâṭhaka, Taittirîyaka im schol. ibid. Dafs sie einen oder mehrere dgl. hat, gilt also als selbstverständlich! — „Wer achtet darauf, sagt Yâjnavalkya Çat. 1, 3, 1, 21., ob die Gattin unkeusch (paraḥpuṅsâ) ist oder nicht?" — Von wenig Frauenwürde zeugen auch die zotigen Dialoge der Königsfrauen mit den Priestern beim Pferdeopfer und Menschenopfer, so wie die Rolle, zu der die mahishî dabei sich hergeben mufs; und s. dgl. Ceremoniell beim mahâvratam. — In Ts. 5, 6, 8, 3 wird es als eine **besondere Pönitenz** (sic!) für den, der das heilige agnicayanam zum ersten Mal verrichtet hat,

as a sacred law must have preserved a genealogical knowledge for many generations."

Bei den Wasserspenden für einen Todten geben alle Verwandten (jnâtayaḥ, schol. sapiṇḍâḥ) zum Wasser, bis zum siebenten Gliede oder bis zum zehnten (d. i. sieben resp. zehn Generationen hindurch), ja bei Wohnort im selben grâma so lange, als man überhaupt der Verwandtschaft noch gedenkt (samânagrâme yâvat sambandham anusmareyuḥ) Pâr. 3, 10.

Auch für die rituellen etc. Handlungen oder Versäumnisse der Vorfahren bewahrte man treues Gedächtniss. Wessen Vorfahren zwei Glieder hindurch (also Vater und Grofsvater) keinen soma getrunken hatten[1]), der mufste bevor er selbst dazu schritt, ein an indrâgnî geweihtes Opferthier bringen Kâṭh. 13, 5. Ts. 2, 1, 5, 5 (yá ā́ tṛitī́yât púrushât sómam ná píbet). Kâty. 7, 1, 5. — Wessen Vorfahren drei Glieder hindurch das upanayanam versäumt hatten, der konnte nur durch Feier des vrâtyastoma wieder Aufnahme erhalten Pâr. 2, 5 schol. Kâty. 22, 4, 1. — Wessen Vorfahren drei Glieder rückwärts der veda und die vedi abhanden gekommen, der gilt als ein durbrâhmaṇa: wollte er wieder brahman-Glanz erlangen[2]), mufste nach Einigen

---

hingestellt, dafs er sich mit keiner râmâ (d. i. nach dem schol., s. oben p. 74, çûdra-Frau) mehr einlasse, und für den, der es das zweite Mal gebracht hat, dafs er sich fortab nicht mehr mit der Frau eines Andern einlasse na dvitîyam citvâ 'nyasya striyam upeyât! — Nun, das erweckt in der That wenig Zutrauen zu der faktischen Reinhaltung der Geschlechter! — Unwillkürlich denkt man hiebei daran, ob nicht etwa auch die metronymischen Namen auf putra, die zur Zeit der späteren Brâhmana-Texte wie zu Buddha's Zeit so gebräuchlich waren, eine ähnliche Bedeutung haben, resp. etwa als auf gleichem Grunde mit der noch heutigen Sitte der Nayrs beruhend zu denken sind? s. diese Stud. 3, 157. 485.

[1]) Wessen Vater und Grofsvater puṇya, rein, gewesen, während er selbst zu dieser Stufe noch nicht hatte gelangen können (atha tan na prâpnuyât), der brachte einen Bock an agni und einen Stier an soma Kâṭh. 13, 5.; die somagraha begann er mit dem âgrayaṇa Kâṭh. 30, 8. Ts. 7, 2, 7, 3.

[2]) So ist die Stelle wohl zu verstehen, nicht so, wie diese Stud. 9, 200.

für ihn das pravargya-Ceremoniell verrichtet werden Âpastamba im schol. Kâty. 8, 2, 16. — Beim sarvavedatrirâtra, einem ahîna-Opfer, soll die Stelle des brahman von einem triçukriya (d. i. nach dem schol. Einem, der aller drei Veda kundig ist, und) dessen beiderseitige Vorfahren (von Vater- und Mutter-Seite) drei Geschlechter rückwärts çrotriya gewesen sind yasyobhayataḥ çrotriyâs tripurusham, eingenommen werden Çâñkh. 14, 22, 29. — Von dem ṛitvij im Allgemeinen verlangt Agnisvâmin (wie wir oben p. 70 sahen), dafs zehn Glieder rückwärts seine ṛishi-Abstammung nicht unterbrochen sein dürfe[1]), während Kauçika nur von mindestens drei Vorfahren tadellosen und hervorragenden Lebenswandel verlangt.

Es gehört hieher endlich auch, und vor Allem, die Ahnenprobe, welche von den beim daçapeya, einer zum râjasûyam gehörigen Ceremonie, Betheiligten gefordert wird. Im Çatap. 5, 4, 5, 4 beschränkt sich dieselbe auf die Aufzählung (saṃkhyâya) von zehn Ahnen, welche soma getrunken haben, und zwar wird auch dies nur als die Ansicht Mancher (tad âhuḥ . . .) bezeichnet, die aber zurückzuweisen sei — tad vai jyâ, dies ist eine übermäfsige Zumuthung —, da man (in der Regel) nur (eva) zwei oder drei dgl. Ahnen aufzufinden vermöge, dvau trîn ity eva pitâmahânt somapân vindanti: man solle sich daher mit Aufzählung der in Vs. 10, 30 genannten zehn Gottheiten begnügen[2]). Diesen laxen Bestimmungen entsprechend stellt auch Kâty. 15, 8, 16. 17 — obschon doch

[1]) Dushṭaritu Pauṃsâyana war aus einer durch eine Reihe von zehn Ahnen vererbten Herrschaft vertrieben Çatap. 12, 9, 3, 1 (Pet. W. unter daçapurusham).

[2]) Ts. 1, 8, 18, 1 und T. Br. 1, 8, 2, 1 stellen gar keine Bedingung, als die brâhmaṇaschaft. Im Kâṭh. 15, 10 fehlt auch diese Bestimmung.

schon etwas bestimmter — zwei Möglichkeiten neben einander, 1.) die Aufzählung von zehn pitâmaha somapa, die er also offen läfst, oder 2) die Recitation des anuvâka Vs. 10, 30. Das adhvaryusûtram dagegen (im schol. zu Pañc. 18, 9, 4) läfst die zweite Möglichkeit ganz aufser Acht und hält strikt an der Zehnzahl der soma-trinkenden Ahnen fest (â daçamât purushâd avichinnasomapîthâḥ), und zwar fügt es eben noch die übrigens wohl selbstverständliche Bestimmung hinzu, dafs die Reihenfolge derselben zusammenhängen müsse. Diese Forderung, dafs die Ahnen soma getrunken haben müssen, ist sodann zwar bei Çâñkh. (15, 14, 18) fallen gelassen, indessen durch die nicht minder strenge Anforderung ersetzt, dafs dieselben traditionskundig (çrotriya) gewesen seien: und es wird ferner nicht blofs auf der Zehnzahl verharrt, sondern die Aufzählung auch noch auf die Ahnen mütterlicher Seite, und zwar unter Stellung der gleichen Bedingung, ihrer çrotriyaschaft nämlich, ausgedehnt: yeshâm ubhayataḥ (mâtṛitaḥ pitṛitaç ca) çrotriyâ daçapurusham, te yâjayanti. Im Pañcaviñçabr. 18, 9, 4 ist wenigstens an der Zehnzahl der Ahnen (ohne Erwähnung indefs der mütterlichen Ahnen) ebenfalls unbedingt festgehalten, dagegen keine specielle Forderung (des soma-Tranks oder der Gelahrtheit) an sie gerichtet: â daçamât purushâd anvâkhyâya prasarpanti, heifst es daselbst. Bei Lâṭyay. endlich (9, 2, 5—7) wird, analog der von Çâñkh. beliebten Aufzählung von zehn Ahnen mütterlicher Seite, geradezu die Aufzählung von zehn Ahnmüttern verlangt: und hierbei finden sich denn zwei höchst charakteristische Angaben beigefügt: „sobald (bei welchem Gliede) man auf eine (Ahninn trifft, die) nicht Brâhmaninn (war), wiederhole man (den Namen der letzten Ahnfrau, die) eine

Brâhmaninn (war), bis die Zahl zehn voll ist: ebenso, wenn man sich (der Namen) nicht mehr erinnern kann, wo die Aufzählung von dem letzten bekannten Gliede an zu wiederholen (bis die Zahl zehn voll ist): 6. yatrâ 'brâhmaṇîm adhigacheyur brâhmaṇyaivâ 'bhyâsaṃ (Gerund.) daça sampûrayeyuḥ, (yasyâ ârabhya brâhmaṇatvam pravṛittam tâm evâ 'bhyaseyur yâvad daçamaḥ pûrṇa iti | kaḥ punar asya vishayaḥ? varṇântarâgamanam utkarshâpakarshâbhyâm iti) | 7. asmarantaç ca (nâmâni), yataḥ smareyuḥ (tasyaivâ 'bhyâsaṃ kuryur nâmnaḥ). Hieraus geht zur Genüge hervor, einestheils, dafs häufige Heirathen zwischen br. und Frauen aus anderen Kasten stattfanden, wie dies ja durch Pâr. 1, 4, 6. 7 sogar als regulär hingestellt ist (s. oben p. 21. 74.), zweitens aber, dafs die Tradition über die Geschlechtsreihen oft genug im Stiche liefs (s. oben p. 80. 81). — Die speciellsten Anforderungen endlich an die beim daçapeya Betheiligten stellt Âçvalâyana çr. 9, 3, 20, und zwar sind dieselben darum noch besonders wichtig, weil sie es zugleich sind, die nach Âçval. g. 1, 5 auch von den Ahnen des Mädchens gelten, das man sich zur Frau nehmen soll. Dieselben schliefsen sich in so fern an die Forderungen Çâṅkh.'s an, als sie hier wie dort an zehn Ahnen von väterlicher wie mütterlicher Seite gerichtet sind: statt der dortigen einfachen Anforderung aber, dafs dieselben çrotriya sein müfsten, wird hier verlangt, dafs sie mit „Wissen und Frömmigkeit und mit guten Werken ausgestattet seien." Auch dürfe den zur Feier des daçapeya Zuzulassenden „von beiden Seiten", d. i. von Seite des Vaters wie der Mutter, kein abrâhmaṇyam nachzuweisen sein, womit wohl die Reinheit brahmanischer Abstammung gemeint sein wird. Entsprechend den Angaben

bei Lâṭy. beschränkt indefs ein Zusatz diese Forderung nach Ansicht Einiger (und damit sind eben wohl die Chandogâs gemeint?) auf die väterliche Seite : ye mâtṛitaḥ pitṛitaç ca daçapurusham samanushṭhitâ vidyâtapobhyâm puṇyaiç ca karmabhir, yeshâm ubhayato nâ 'brâhmaṇyam ninayeyuḥ, pitṛita ity eke. Das Âçval. g. macht sich, wie bereits bemerkt, diese Angaben, unter direkter Hinweisung auf dieselben, unbedingt zu eigen, und zwar sowohl für die Wahl zu Priestern überhaupt (1, 23) als auch (1, 5) für die Heirath; indem es dabei an letzterer Stelle (: kulam agre parîksheta, ye mâtṛitaḥ pitṛitaç ceti yathoktam purastât) nichts Näheres hinzufügt, abstrahirt es somit allem Anschein nach (s. auch Stenzler ad l. p. 13) vollständig von der Forderung (s. oben p. 76), dafs kein näheres Verwandtschafts-Verhältnifs zwischen dem Mädchen und dem Bräutigam stattfinden dürfe[1]).

Wie streng sich denn überhaupt schon von alter Zeit her, bei aller theilweisen Laxheit, denn doch im Ganzen die alten sei es auf wirklichem, sei es blofs auf geistigem Parentel - Verhältnifs beruhenden Familienbande hielten, ergiebt sich beispielsweise aus dem strikten Gegensatze, der sich in den Geschlechtern des Vasishṭha und des Viçvâmitra, auf Grund alter unklarer Traditionen über Feindseligkeiten zwischen den beiden Stammvätern derselben, bis in die neueste Zeit fortgepflanzt hat (s. Roth zur Lit. u. Gesch. des Weda p. 107. 108). Und es trug zu ihrer Festigkeit gewifs nicht wenig bei, dafs auch in einigen Punkten des Rituals schon von alter Zeit her Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Geschlechtern

[1]) Yâjn. 1, 53. 54 verbindet beide Forderungen mit einander.

bestanden haben, welche eine strikte Barrière zwischen ihnen bildeten. Hier ist denn insbesondere der Gegensatz zu erwähnen, welcher in Bezug auf die Gottheit des zweiten der einen integrirenden Theil jedes Opfers bildenden fünf[1]) resp. neun, elf oder zwölf prayâja[2]) bestand. Die meisten Familien (Nid. 4, 8) nämlich erkannten tanûnapât dafür an, während die Vasishṭha und Çunaka, nach Einigen auch die Atri[3]), vielmehr den narâçansa anriefen Kâty. 19, 6, 8. 9 (nach Andern hielten die Mitglieder des Atri-Geschlechtes am tanûnapât). Bei Âçval. 1, 5, 21 sind aufser den Vasishṭha, Çunaka, Atri (ohne Restriction) auch noch die Vadhryaçva, und die râjanya genannt. Im Anupada 4, 6 und Nid. 4, 8 sind noch die Kaṇva und Saṃkṛiti hinzugefügt, als den narâçansa anrufend (: die râjanya fehlen daselbst). Bei Çânkh. 1, 7, 9 treten zu allen den Genannten inclusive der râjanya auch noch alle diejenigen, welche Nachkommenschaft wünschen. Endlich das Kâtîyabautrasûtra 1, 31 und dem entsprechend der schol. zu Kâty. çr. 1, 6, 13. 3, 3, 8 fügen (letzterer nach einem çâkhântara) auch noch die Kaçyapa, die vaiçya so wie alle paçukâma hinzu[4]). Ebenso

[1]) Fünf nämlich bei gewöhnlichen Opfern, neun bei den câturmâsya, zehn oder elf bei dem Thieropfer, wo die yâjyâ-Sprüche derselben den prägnanten Namen âprî führen, zwölf wohl bei derselben Gelegenheit schol. Kâty. 3, 2, 23. 3, 6—8.

[2]) Ebenso denn auch bei den anuyâja, und zwar an wechselnder Stelle s. schol. Kâty. 3, 5, 16. narâçansaṃ yajati, tanûnapâd vai yajnaḥ prasṛito narâçanso 'prasṛitaḥ, prasṛito vâ etarhi yajnas, tasmân narâçansam anuyâjeshu yajati Kâṭh. 36, 8.

[3]) Das Geschlecht der Atri stand in ganz besonderen Ehren s. diese Stud. 3, 465. 476. Z. d. D. M. Ges. 18, 268.

[4]) Und zwar sind, nach ihm, unter den Vasishṭha etc. nach Einigen nur diejenigen zu verstehen, welche (p. 249, 2) wirklich vom Geschlecht des Vasishṭha etc. sind, nach Anderen aber alle die, welche sich dessen pravara bedienen (s. oben p. 80), während in Bezug auf die Kaçyapiden Einstimmigkeit darin herrsche, dafs beide Categorieen, sowohl die wirklichen Kaçyapasagotrâḥ als die Kaçyapapravaravantas darunter zu verstehen seien. Letztere Auffassung vertritt der schol. zu 1, 6, 13 (p. 107, 15) überhaupt für alle die Genann-

das Mânavasûtra (im schol. zu Kâty. 3, 3, 8). Und zwar ist nach Çâñkh. 5, 16, 6—9[1]) von den zehn âprî-Hymnen, die der Ṛik enthält, beim Opfer je diejenige zu verwenden, deren Autor der Opfernde als seinen Ahnherrn anerkennt, also z. B. für einen Vaiçvâmitra Ṛik 3, 4, 1—11, für einen Vâsishṭha Ṛik 7, 2, 1—11. Oder es kann auch für Alle gleichmäfsig Ṛik 10, 110, 1—11 (von Jamadagni) gebraucht werden: jedoch mufs dann, weil dies ein tanûnapât-Lied ist, für den Opfernden, der nicht den t. sondern den narâçansa anruft, aus dem âprî-Hymnus seines Geschlechtes — resp. in Ermangelung eines solchen aus dem der Vasishṭhiden — der entsprechende narâçansa-Vers an die Stelle des tanûnapât-Verses gesetzt werden, also z. B. für einen Âtreya Ṛik 5, 5, 2. Nach Âçval. 3, 2, 6—8 (p. 200—201 Bibl. ind.) verwenden die Çunaka das Lied Ṛik 2, 3, die Vasishṭha Ṛik 7, 2 — beides narâçansa-Lieder—, alle übrigen das Lied des Jamadagni 10, 110; oder jedes Geschlecht braucht sein eigenes âprîsûktam, also nach dem schol. auf Grund eines dem Çaunaka zugeschriebenen çloka: die Kaṇva 1, 13 (1—12), die übrigen Añgiras 1, 142 (1—13), die Agastya 1, 188, die Çunaka 2, 3, die Viçvamitra 3, 4, die Atri 5, 5, die Vasishṭha 7, 2, die Kaçyapa 9, 5, die Vâdhryaçva 10, 70, die Bhṛigu (mit Ausnahme der Kaçyapa und Vâdhryaçva) 10, 110[2]); im Fall indessen ein an prajâpati geweihtes Thier

---

ten: vasishṭhâtrigotrotpannâs tatpravaravanto vâ. — Die Stelle im hautrasûtra lautet: Vasishṭha-Çunaka-Vadhryaçva-Saṃkṛiti-râjanya-vaiçya-Kaṇvâ-'tri-Kaçyapa-prajâkama-paçukâmânâṃ narâçanso dvitîyas, tanûnapâd anyeshâm.

[1]) âpriyaḥ prayâjayâjyâ, yadârsheyo yajamânaḥ, samiddho adya manusha iti vâ sarveshâm, svâ tu nârâçansî tatprayâjasya: vgl. noch Çâñkh. Br. 10, 3. Ait. Br. 2, 4. Nir. 8, 4. Roth ad l. p. 117—122 und Einl. p. 37.

[2]) Von den genannten Hymnen haben vier nur den tanûnapât, nämlich die der Agastya, Viçvâmitra, Kaçyapa (denen die sonstigen Angaben durchweg den narâçansa zuschreiben, s. oben und Kâty. p. 253, 11—12) und Bhṛigu; zwei, sowohl den tan. als den nar., nämlich die Kaṇva und die Añgiras; die übrigen vier nur den narâçansa.

geopfert wird, brauchen Alle die jâmadagnî-Verse (10, 110). — Bei Lâṭyâyana 6, 4, 13 findet sich kurioser Weise die gerade umgekehrte Angabe, dafs nämlich die Atri, Vasishṭha, Çunaka, Kaṇva, Saṃkṛiti und Vadhryaçva aus der Vierstrophe Sâma 2, 697—700 (= Ṛ. 1, 13, 1—4) den an tanûnapât gerichteten Vers (Ṛ. 1, 13, 2) verwenden, während die übrigen die narâçansa-Strophe (Ṛ. 1, 13, 3) brauchen: sushamiddha ity Atri...-Vadhryaçvânâṃ tânûnapâtîm, nârâçansîm anyeshâm. Diese direkte Umkehrung des sonstigen Verhältnisses ist um so auffälliger, als zwei andere Sâma-Texte, das Anupadas. (4, 6) und das Nidânas. (4, 8), s. oben p. 89, dieselben Angaben, wie die übrigen Texte, aufführen, so dafs Lâṭy. damit völlig allein steht (bis auf die theilweise Zustimmung Bezugs der Atri bei Kâty.)

Ueber die literargeschichtliche Bedeutung, welche der Vertheilung der zehn âprî-Hymnen über die einzelnen maṇḍala des Ṛik zukommt, hat M. Müller in seiner hist. of anc. S. Lit. p. 403 ff. ausführlich gehandelt; Haug (Ait. Br. p. 81) fügt mit Recht hinzu (so auch vor ihm bereits Roth), dafs die betreffende Familien-Differenz sich nicht blofs auf die âprî-Hymnen, resp. das Thieropfer, beschränkt, sondern eben bei jeder ishṭi vorkömmt. Es liegt hier somit unstreitig ein aus der ältesten Zeit her stammendes Erbstück vor. Roth und Haug (Essays pag. 241) haben bereits auf eine ähnliche Verwendung des Wortes âfrî im parsischen Ritual hingewiesen, und man könnte, weiter greifend, etwa auch zwischen dem narâçansa und dem zend. Genius nairyo-çanha eine Brücke schlagen wollen (vgl. Haug Einl. zum Ait. Br. p. 25). Freilich müfste man indefs dann erwarten, dafs die narâçansa-Verehrer theils etwa mehr der westlichen, Iran zugekehrten Seite

Indiens angehörten, theils wohl auch dafs ihre Zahl mit der Zeit eher abnehmen als sich steigern würde. Letzteres ist nun keineswegs der Fall: vielmehr zeigen die obigen Angaben in der That wohl umgekehrt, dafs sich das Gebiet der narâçansa-Verehrung mit der Zeit immer mehr ausdehnte, da ja Sûtra für Sûtra die Zahl der Geschlechter sowohl wie der Categorieen[1]), welchen sie zugehört, stufenweise zunimmt. Und was die geographische Vertheilung der Geschlechter anbelangt, so sind wir darüber zwar noch völlig im Unklaren; was wir indefs davon wissen, zeigt uns ebenfalls vielmehr umgekehrt, zum Wenigsten im Ṛik, die Familie der nach allgemeiner Uebereinstimmung (Lâṭyâyana freilich ausgenommen) den narâçansa anerkennenden Vasishṭhâs weiter östlich, nach Indien hinein, vorgerückt, als es die ihrer Gegner vom Geschlechte des Viçvâmitra gewesen zu sein scheint, s. Roth zur Lit. pag. 141[2]).

Die in dem Angegebenen vorliegende Familien-Differenz hatte es nun zur Folge[3]), dafs zu den sogenannten sattra, d. i. Soma-Opfern, welche mehr als zwölf Somapressungstage haben und von mindestens 17 höchstens 24 Theilnehmern (schol. Kâty. 1, 6, 10 pag. 103, 24), die alle zur ṛitvij-Würde fähig, somit brâhmaṇa sein müssen, gefeiert werden, nur Solche zusammentreten konnten[4]), welche den-

---

[1]) Was die râjanya anbelangt, so ist zu bemerken, dafs das Çatap. Br. die Zurechnung derselben zu den narâçansa-Verehrern nicht theilt, da es 13, 2, 2, 14 ausdrücklich die Jâmadagnî-Verse als die âprî der mit dem Opferrosse zu opfernden Thiere bezeichnet, also Ṛik 10, 110, mit tanûnapât als zweiter Gottheit. Auch das ibid. allerdings verworfene andere âprî-Lied des Bṛihaduktha Vâmadevya (oder des Açva Sâmudri), nämlich Vs. 29, 1 ff., ist nach Mahîdhara's Auffassung wenigstens, dem tanûnapât huldigend.

[2]) wo statt: „Südwesten" und: „Nordost" dem Zusammenhange nach entschieden: „Südosten" (d. i. Brahmâvarta) und: „Nordwest" (d. i. Pendschab p. 133) zu lesen ist.

[3]) So geringfügig wie Roth zur Nir. p. 122 annimmt, war sie somit nicht.

[4]) Anders bei Opfern, deren phalam nicht den Theilnehmern selbst, sondern dem Opfernden allein zukam. Da erscheint sogar Viçvâmitra neben Vasishṭha als Priester thätig, so Çâṅkh. 15, 21, 1. (Ait. Br. 7, 16).

selben Ritus befolgten, ekakalpa waren, d. i. also entweder den tanûnapât oder den narâçaṅsa als zweite prayâja- resp. âprî-Gottheit anerkannten, womit denn in der That eine direkte Spaltung der brâhmaṇa in zwei sich gegenüberstehende Parteien gleichsam verewigt ist Kâty. 1, 6, 13. 14 (: ein Vaiçvamitra und ein wirklicher Vasishṭha können nicht an demselben sattra Theil nehmen schol.). Dieser strikten Negation gegenüber[1]) geben nun indessen die übrigen Sûtra-Texte auch mildere Bestimmungen. Nach Çâṅkh. 13, 14, 5 können auch die bhinnakalpa zu einem sattram zusammentreten, die Minorität hat sich resp. der Majorität zu fügen, und den zweiten prayâja dem entsprechend entweder dem tanûnapât oder dem narâçaṅsa zu weihen: kalpavipratishedhe bhûyasâṃ sâdharmyam (dvaidhe bhûyasâṃ yaḥ kalpas, tatsâdharmyam itareshâm). Ebenso nach Lâṭy. 6, 4, 15 samavâye tu bhûyasâṃ kalpaḥ, mit dem Zusatz-Citat indefs: „oder die Theilnehmer folgen dem (kalpa des) die gṛihapati-Würde Bekleidenden," gṛihapatiṃ vâ 'nv anye sattriṇo (? vânu s. 'nu Cod.) bhavantîti. Im Nidânasûtra 4, 8[2]) tritt zu beiden Möglichkeiten (das Vorwiegen des gṛihapati wird als die Ansicht Einiger bezeichnet: katham ubhayeshu samavayatsv iti, bhûmno vaçaṃ nayed, gṛihapatir ity eke) noch eine dritte, welche den tanûnapât (also den Vaiçvâmitra-Ritus), als den „den meisten Geschlechtern" zugehörigen, bevorzugt: api vâ tânûnapâtîm eva kuryâd, eshâ bhûyishṭhânâṃ kulânâm bhavaty, api caitâm eva kye (?) 'dhîyate, athâ 'py eshâ samârabdhtarâ bhavatîti. Eine vierte Ansicht vertritt

---

1) Vgl. noch Jaiminîyanyâyam. p. 287. 288 (ed. Goldstücker), wonach: vacanabalâd, beim indrâgnyoḥ kulâya nämlich, bhinnakalpayor api sahâ-'dhikâraḥ.

2) Es handelt sich hiebei (wie bei Lâṭy.) um das am zehnten Tage des daçarâtra aus den vier Versen Sâma 2, 697—700 zusammenzusetzende âjyam (stotram), das dem hotar gegenüber steht. Pañc. 15, 8, 1. 16, 5, 22.

das Anupada sûtra (4, 6), wonach nämlich entweder der kalpa des udgâtar, oder der des gṛihapati entscheidend ist: samavâya udgâtṛivaçena, tatkarmitvâd, gṛihapater vâ, „gṛihapatiṃ vâ anv anye sattriṇa“ iti. — Endlich nach Âçvalâyana 12, 10, 1 vertrat zwar Gâṇagâri die strengere Ansicht, dafs alle (Theilnehmer am sattra) samânagotra sein müfsten[1]), denn „wie sollten die âprî-sûkta zu Stande kommen? wie die prayâja?“; Çaunaka aber (ibid. 2—4) hielt daran fest, dafs sie auch nânâgotra sein könnten, da die gemeinsamen Handlungen das überwiegende Gewicht hätten, die Verschiedenheiten resp. sich durch das Geschlecht des Hausherrn, als das dominirende, ausglichen: tantrâṇâṃ vyâpitvât, gṛihapatigotrânvayâ viçeshâs, tasya râddhim anu râddhiḥ sarveshâm; der Zusatz: pravarâs tv âvarterann âvâpadharmitvât (woran sich dann die Aufzählung der pravara-Listen anschliefst), ist nach dem schol. dahin aufzufassen, dafs die pravara-Aufzählung selbst sich nicht etwa mit dem pravara des gṛihapati begnügte, sondern eben die pravara sämmtlicher Theilnehmer aufzuführen waren: und zwar âhavanîyabahutvât, weil nämlich jeder der dabei gebrauchten verschiedenen âhavanîya (=âvâpa) sein specielles Anrecht (dharma) darauf hatte.

Wenn wir hier nach der Analogie sonstiger derartiger Fälle schliefsen dürfen, müfste die laxere in ihren Einzelnheiten weit genug auseinander gehende Praxis als die ältere, die strengere Form dagegen als die jüngere Norm zu erachten sein. Jedenfalls aber ergiebt sich aus dem Angeführten zur Genüge, wie eine solche, bei jedem einzelnen

---

[1]) M. Müller am a. O. p. 467 fafst dies kurioser Weise so auf: „Gâṇagâri endeavoured to prove from the fact that one and the same Âprî-hymn may be used by all, that all people belong really and truly to one family“ (sic!).

ishṭi-Falle ihre Bethätigung findende Differenz das Bewufstsein der Zusammengehörigkeit in den dasselbe Ritual befolgenden Geschlechtern und Familien stärken mufste.

Ein anderer ähnlicher Fall von Ritual-Differenz bei verschiedenen Geschlechtern ist der Umstand, dafs das Geschlecht des Jamadagni nicht, wie die übrigen Familien, nur zweimal von dem havis behufs der Opferspende etwas abtheilte, sondern dreimal Kâty. 1, 9, 3. Âçval. g. 1, 7, 9. Âpastamba und Mânavam im schol. zu Kâty., so dafs in Gemeinschaft mit upastâra und abhighâra sich nicht vier avatta, sondern deren fünf ergaben. Nach einer smṛiti im schol. zu Kâty. schlossen sich die Vatsa, Vida und die Ârshṭisheṇa diesem Brauche der Jamadagni an, mit ihnen die Gruppe der pañcâvattinas bildend. Nach Gobhila 1, 8, 4. 3, 8, 14 gehörte die Sitte gar den Bhṛigu ganz allgemein zu. Endlich nach Kâty. 1, 9, 5 war auch bei allen übrigen Familien das dritte avadânam (im Ganzen also fünf) zum Wenigsten erlaubt, der Unterschied somit nur der, dafs es bei den Jamadagni nothwendig war. Ihr Ritus war somit hierbei, umgekehrt wie bei dem âprî-sûktam, die schliefsliche Oberhand gewinnend. Vgl. das hierüber bereits diese Stud. 5, 366 Bemerkte.

Auch in ihrem äufseren Habitus, insbesondere in der Haartracht hatten ja die Familien und Geschlechter ihre besonderen Abzeichen, vgl. hierüber Roth zur Lit. und Gesch. des Weda p. 120. 121 (dakshiṇakapardâ Vasishṭhâ, Âtreyâs trikapardinaḥ | Añgirasaḥ pañcacûḍâ, muṇḍâ Bhṛigavaḥ, çikhino 'nye). und Gobh. 2, 9, 20 (kuçalîkârayanti yathâgotrakulakalpam). 10, 4. Âçval. g. 1, 17, 18 (yathâkuladharmaṃ keçaveçân kârayet). 19, 10.

Von dem innigen Zusammenhalten der Geschlechts-

glieder legen endlich auch — um dies beiläufig wenigstens zu erwähnen — die eigenthümlichen Regeln, welche Pâṇini (4, 1, 162—167 und sonst) über die Bildung patronymischer Namen giebt (übrigens nicht bloſs für die brâhmaṇa), ein sprechendes Zeugniſs ab, insbesondere die Theilung derselben in die gotra-Namen, welche erst dann gelten, wenn kein älterer Spröſsling desselben Stammvaters mehr am Leben ist, und in die aus diesen gotra-Namen abzuleitenden yuvan-Namen, welche zu brauchen sind, so lange eben noch ein dgl. lebt. Ob hiermit — wie in so vielen Fällen der indischen Lehrbücher, insbesondere der dharmaçâstra — etwa nur eine partiell gültige Praxis als ideale Forderung aufgestellt wird, oder ob wirklich die lebendige Praxis diese Regeln mit allen ihren feinen Nüancirungen (z. B. in den Regeln 166. 167.) allgemein zur Geltung brachte, wird sich freilich wohl nicht mehr mit völliger Sicherheit entscheiden lassen. Die obige Bedeutung derselben wird dadurch indessen nicht gerade wesentlich tangirt.

6. (zweite Pflicht) pratirûpacaryâ, angemessener Lebenswandel.

Der br. ist eines Jeden Freund, thut Niemand was zu Leide Çat. 2, 3, 2, 12.

Er ist mildthätig (aber nur gegen bescheidene, nicht gegen dringende Bitten) Çat. 2, 3, 4, 6.

Es gilt als unheilvoll, wenn br. die Waffen führen (was also doch mehrfach vorkam) Kauç. 93. 104.

Ishṭâpûrtam, Opfern (für Andere) und (dafür) Anfüllung (mit Geschenken), — so das Brâhmaṇa, als Erklärung von: ity ayajata, ity adadât — sind das specielle Revier des br. Çat. 13, 1, 5, 6 (: zur richtigen Erklärung des Wortes ishṭâpûrta s. indeſs diese Stud. 9, 319. 320).

Der br. darf nicht schlecht sprechen na mlechet Çat. 3, 2, 1, 24, sondern mufs sich einer richtigen Aussprache befleifsigen. Er spricht beide Sprachen, die göttliche[1]) und die menschliche Kâṭh. 14, 5 (die Nir. 13, 9 aus einem brâhmaṇa citirte Stelle ist nahezu identisch hiermit). — Die einsichtsvollen brâhmaṇa kennen die Viertheilung der vâc Ṛik 1, 164, 45 (citirt im Çat. Br. 4, 1, 3, 17 Nir. 13, 9). — Der br. beherrscht die Sprache: brâhmaṇasya vâkpatyam Kâṭh. 37, 2. Er ist der Rede höchste Zuflucht, brahmâ 'yaṃ vâcaḥ paramaṃ vyoma Vs. 23, 62. — Viçvantara schlofs die Çyâparṇa von seinem Opfer aus, als apûtâyai vâco vaditâraḥ „unreine Sprache redend" („who endeavour to sully anothers fame" Haug, sic!) Ait. Br. 7, 27.

Die br. pflegen, allem Streben nach Kind[2]), Habe, Weltstellung entsagend, das bhikshâcaryam, die Bettelwanderschaft, und werden so zunächst paṇḍita, dann muni, endlich ächter br. Çat. 14, 6, 4, 1. 7, 2, 26.

Sie haben die richtige Kenntnifs des Absoluten (aksharam) Çat. 14, 6, 8, 8: nur wer dieses kennend aus der Welt scheidet, der allein ist br.[3]) ibid. 10. Durch diese Kunde wissen sie, was zu wissen ist ib. 14, 8, 1, 1.

Den unsterblichen âtman erkennend möge der br. sich die ächte Einsicht (prajnâm) erwerben Çat. 14, 7, 2, 23: nur der ist ein allem Uebel, dem Alter, der Begier nach Speise und Trank entrückter br., der also weifs ib. 28.

Gelten diese letztern Bestimmungen nur etwa für das letzte

---

[1]) In der Sprache der Götter heifst es çarman statt carman Çat. 3, 2, 1, 8, aksharam statt kalâ ib. 10, 4, 1, 16, haya statt açva ib. 10, 6, 4, 1, om statt tathâ Çâṅkh. 15, 27, 13.

[2]) anders Çâṅkh. 15, 17, 11 putram brahmâṇa ichadhvam.

[3]) vgl. tam aham brûmi brâhmaṇam im Dhammapadam v. 395 — 423 und tam aham brâhmaṇam brûyâm in der Vajrasûci v. 38 p. 226. 250—4.

Lebensstadium, so enthält Taitt. Âr. 7, 10 die allgemeinen Lebensregeln, mit denen der Lehrer den Schüler am Ende des Vedastudiums entläfst. Ich verweise hiefür auf diese Stud. 2, 215. 216. Der Schlufs der Stelle ist daselbst indessen falsch aufgefafst, und wie folgt zu berichtigen (vgl Benfey in den Gött. Gel. A. 1852 p. 130. Roer Uebers. der Taitt. Up. pag. 14) „Wenn dich nun einmal eine Ungewifsheit in Bezug auf eine Handlung oder ein Verfahren ankömmt, so magst du dich dabei so benehmen, wie sich die brâhmaṇa dort (in deiner Nähe), die überlegend, (damit) verbunden und betraut, mild und Rechtliebend sind, dabei benehmen. Ebenso bei Beschuldigten (d. i. in Bezug auf solche, die irgend eines Vergehens beschuldigt sind)". Aus diesen Worten geht jedenfalls mit Evidenz hervor, dafs von irgend welchen festen, bereits codificirten Satzungen zur betreffenden Zeit noch nicht die Rede, Sitte und Recht vielmehr noch in einer Art Flufs befindlich waren, und eine ziemliche Unbestimmtheit über allerlei Fälle des karman (Ritus) wie des vṛitta (Lebenswandels) herrschte[1]. Denn eben auch in Bezug auf „Beschuldigte", d. i. also wohl zunächst in Bezug auf die Ermittelung, ob sie mit Recht oder Unrecht beschuldigt, und sodann in Bezug auf das mittlerweile gegen sie zu beobachtende Verfahren galt keine feste Norm, entschied vielmehr nur das Belieben ihrer in

---

[1]) Auch Mâdhava, der im kâlanirṇaya (Chambers 503 fol. 38a) diese Stelle citirt, folgert daraus, dafs bei der Verschiedenheit des çishṭâcâra je eine bestimmte Form desselben zwar als mukhya, eine andere als gauṇa (sekundär) gelten könne, keine derselben aber als anâcâra zu verwerfen sei. So hätten eben zwar z. B. die an eine bestimmte Taittirîya-Schule sich Haltenden je nach der Differenz der Ansichten des Baudhâyana, Âpastamba ein verschiedenes Herkommen, je nachdem es ihnen von ihren Vorfahren überliefert sei, und dasselbe sei für sie mukhya: hie und da aber, wo es nicht zureiche, sei es besser sich nach anderem Maafse zu richten: nie indessen dürfe es ganz bei Seite geschoben werden.

der Nachbarschaft wohnhaften „milden“ (alûkshâḥ) Collegen in brahman[1]). Dafs es nicht an zahlreichen Categorieen der Art gefehlt hat, dafür bieten die Texte zahlreiche Belege dar, wie folgt.

Es giebt viele brâhmaṇâyanâḥ (brâhmaṇajâtimâtropajîvino brâhmaṇâbhâsâḥ), welche ohne irgend welche Gutthat aus dieser Welt scheiden, heifst es Çat. 14, 9, 4, 4.

Der prägnante Name für solche unwürdige brâhmaṇa, die nur gleichsam äufserlich mit dem brahman verbunden sind, ist brahmabandhu (ähnlich râjanyabandhu); katham vettha brahmabandhav iti Ait. Br. 7, 27 sprach König Viçvantara ärgerlich zu Râma Mârgaveya. — Çvetaketu's Vater sprach zu seinem Sohne: mâ maivam putra voco, yajnakratur eva me vijnâto 'bhût, tvam evaitat kṛitsnake brahmabandhau vijijnâsishi (!vijnâtavân asi) Çâṅkh. 16, 29, 9. Speciell namhaft gemacht als Solche werden bei Kâty. 22, 4, 22. Lâṭy. 8, 6, 28 (schol. zu Pañc. 17, 1, 17) die mâgadhadeçîya brahmabandhu, worin, wie ich bereits anderweitig mehrfach bemerkt habe, unstreitig wohl eine Beziehung auf das Blühen des Buddhismus im Lande Magadha zu erkennen sein wird.

Nach einer smṛiti bei Sâyaṇa zu Ait. Br. 1, 16 (Haug p. 38) ist unter brahmabandhu dér brâhmaṇa zu verstehen, der die täglichen religiösen Pflichten weder „before sunrise nor (after, ist wohl zu ergänzen) sunset“ befolgt. Er erscheint daselbst als Letzter in einer ganzen Reihe von Categorieen, in Summa sechs, welche, obwohl brâhmaṇa von Geburt, doch eigentlich keine rechten br. seien. Dieselben

[1]) die jedenfalls milde genug geurtheilt haben werden! „Mit Ath. 5, 1, 7 und 7, 43, 1 reicht man einem abhyâkhyâta“ (was? ist nicht gesagt) heifst es Kauç. 46.

sind: 1) the servant of a king, 2) a merchant, 3) the bahuyâjin, who performs many sacrifices (for the sake of gain only), 4) der açrautayâjaka, der nicht die çrauta (sondern nur die smârta) karman verrichtet, 5) der grâmayâjin, der des Gewinns halber für die Einwohner ganzer Dörfer, mögen sie qualified or disqualified sein, opfert, 6) eben der brahmabandhu. Diese schematische Eintheilung, deren Pointe hauptsächlich gegen das Opfer als Erwerbszweig gerichtet ist, stammt ersichtlich aus einer speciellen Richtung, die nie zur allgemeinen Geltung gelangt ist. Die purohita-Würde (der Dienst bei einem König) und das Opfern für Andere sind vielmehr in der Brâhmaṇa-Periode die völlig legitimen Beschaftigungen der br.

Und um ihnen in dieser Beziehung das Geschäft nicht zu verderben, sind die Bestimmungen dieser Periode auch in Bezug auf solche, deren wirkliche brâhmaṇaschaft zweifelhaft war, oder die sonst bescholten waren, äufserst milde, wie wir schon oben p. 46—47. 57—9. 77 gesehen haben[1]), die Sühnceremonieen resp. sehr einfach und leicht herzustellen. Ja, es heifst auch geradezu, dafs eine Opferspende gar nicht dadurch[2]) leidet, dafs sie etwa durch einen als abrâhmaṇa, oder sonst wie Bescholtenen (yadi ha vâ apy abrâhmaṇokto yadi duruktokto yajate) gebracht wird: auch seine Spende (âhuti) gelangt zu den Göttern ohne durch seinen Mangel beschädigt zu werden Ait. Br. 1, 16. Es genügt resp., dafs für einen Solchen, wenn er selbst opfert, 800 Verse (nicht blofs 100, 360 oder 720) zum prâtar-

---

[1]) nicht einmal wenn sich etwa Einer nur als br. ausgiebt, darf man dies ohne Weiteres annehmen: kim brâhmaṇabruvamâtre na (ṇa Cod.) mîmâṅsitavyam? nety âha . . . oben p. 46.

[2]) ähnlich wie der Segen eines katholischen Priesters nicht darunter leidet, wenn derselbe etwa persönlich anrüchig ist.

anuvâka genommen werden, wodurch sein çamalam gesühnt wird Ait. Br. 2, 17. — Andere Stellen freilich sind strenger. „Was ein als abrâhmaṇa (abrâhmaṇoktaḥ) oder was ein Ungläubiger (açraddadhânaḥ) opfert, dés Opfers Segenswunsch kommt (nicht dem Opfernden, sondern) dem Çamyu Bârhaspatya[1]) zu (Gute)“ heifst es Ts. 2, 6, 10, 1. Und ähnlich Kauç. 73.: „die Götter sind leicht verekelt: sie lieben das Reine: sie geniefsen nicht die Spende eines Ungläubigen“ nâ 'çraddadhânasya havir jushante (und andere dgl. Bestimmungen oben pag. 17).

Die Versäumnifs der richtigen Zeit für die Aufnahme in die Schülerschaft machte zum patitasâvitrîka, und war ein Solcher von dem brâhmanischen Verband gänzlich ausgeschlossen (s. oben p. 21). Seine Kinder indessen fanden Aufnahme. Nur wenn die Vorfahren eines Knaben drei Glieder hindurch patitasâvitrîka gewesen waren, durfte man für ihn weder die üblichen saṃskâra verrichten, noch ihn unterrichten: tripurusham patitasâvitrîkâṇâm apatye 'saṃskâro[2]) nâ 'dhyâpanaṃ ca Pâr. 2, 5.

Aber auch die patitasâvitrîka selbst konnten, wenn sie Restitution wünschten (saṃskârepsavaḥ) dieselbe leicht erhalten. Sie brauchten nur das vrâtyastoma genannte Opfer zu begehen[3]), wodurch der Verkehr mit ihnen und ihre Belehrung wieder offen stand, vrâtyastomeneshṭvâ kâmam

---

[1]) Er erschaute yajnasya saṃsthâm Çatap. 1, 9, 1, 24—28. Der Regenbogen heifst der Bogen des Ç. Bârhaspatya T. Ar. 1, 5, 2.

[2]) so lese ich; der schol. dagegen liest: saṃskâro, und so übersetzt auch Stenzler Z. d. D. M. G. 7, 537: „ein Knabe . . darf aufgenommen werden, soll aber nicht unterrichtet werden“; dann müfste man aber etwa: na tv adhyâpanam erwarten, während das ca wohl darauf hinweist, dafs auch das vorhergehende Satzglied negativ zu fassen ist.

[3]) Nach dem schol. zu Âçv. g. 1, 19, 8 (s. Stenzler p. 46) brauchte ein Solcher gar nur „das Auddâlaka-Gelübde zu erfüllen“: worin dasselbe bestanden, liegt leider nicht vor.

adhîyîran „vyavahâryâ bhavanti“-'ti vacanât Pâr. 2, 5. Dieses letztere vacanam ist aus Kâty. 22, 4, 28 entlehnt, wo noch die selbstverständliche Bestimmung vorhergeht, daſs nach diesem Opfer die bisherige vrâtya-Lebensweise aufzugeben ist. Auf diese vrâtya-Opfer werden wir später wieder zurückzukommen haben, s. einstweilen diese Stud. 1, 33. 34.

Wie die Nichtachtung von Speiseverboten und anderen dgl. Anordnungen im Ganzen nur mit leichten Buſsen belegt, die Wiederaufnahme in den brâhmanischen Verband auch nach langer Versäumniſs derselben nicht unschwer zu erreichen war, so sind auch bei anderen Gelegenheiten die Anforderungen zur Wiederherstellung der gestörten Reinheit äuſserst milde. So ward z. B. die Verletzung des Keuschheitsgelübdes von Seiten eines brahmacârin nach Kâty. 1, 1, 13—17. Pâr. 3, 12 durch das Opfer eines Esels[1]) an die Unglücksgöttin nirṛiti gesühnt. Dieselbe fand im laukika-Feuer statt. Der Opferfladen (puroḍâça) durfte nicht in Schaalen gebacken werden, sondern nur auf der bloſsen Erde: die Abschnitte vom Thier waren in Wasser, nicht in das Feuer zu opfern, das prâçitram genannte Stück resp. aus dem penis des Esels auszuschneiden. Pâr. fügt allerdings eine erhebliche Verschärfung hinzu, daſs nämlich der Delinquent die Eselshaut, mit den Haaren nach oben — sagen Einige — umthun und ein Jahr lang als Bettler herumwandernd seine That erzählen müsse[2]): aber daneben giebt Pâr. unmittelbar darauf noch eine zweite Buſse an, die unendlich viel leichter ist, nämlich nur in der Darbringung von zwei einfachen âjya-Spenden, mit denen aller-

[1]) Der Esel gilt als Symbol der Geilheit (s. diese Stud. 3, 337).
[2]) Ebenso Manu 11, 118. 119. 122. 123.

dings die Beichte des Geschehenen verbunden war, besteht. Und diese selbe Bufse wird auch im Taitt. Âr. 2, 18 für den gleichen Fall speciell erörtert, resp. auf Sudeva Kâçyapa als ihren Autor zurückgeführt. Nach Âçval. çr. 12, 8, 25 bestand die Sühne für den Bruch der Keuschheit[1]) bei einem Theilnehmer an den heiligen sattra-Opfern sogar nur darin, dafs man ihn mit den zur dîkshâ gehörigen Gegenständen, und zwar aparyupya, mit Ausnahme des Haarscheerens, nochmals weihte! — Die im Taitt. Âr. dem avakîrṇin vorgeschriebene Sühne genügt danach übrigens auch für alle sonstigen Fälle, wo sich Jemand unrein fühlt: yo 'pûta iva' manyeta: er reinigt sich dadurch und macht sich (langes) Leben zu eigen (âyur âtman dhatte). — Ein anderes schon etwas umständlicheres, immerhin aber auch noch ziemlich billiges Mittel für einen solchen Fall, zur Reinigung von irgend welcher Sündenschuld, ist die Feier des agnishṭut genannten ekâha (mit einem Somapressungstage versehenen Soma-Opfers), die unter A. eben auch für Jeden bestimmt ist yaç cà 'pûta iva manyeta Kâty. 22, 4, 29. Nach dem schol. zu Kâty. reinigte dies Opfer sogar von der Sünde der brahmahatyâ (s. oben pag. 67. 68), und nach Pañc. 17, 4, 1 ff. hat sich in der That Indra von dem Morde des Triçiras Tvâshṭra dadurch gereinigt; das Feuer schafft alles Unreine fort, und der Opfernde geht als ein Anderer, Reiner, Gereinigter hervor ibid. 7. Nicht minder eignete sich der agnishṭut u. A. auch als Sühne für Solche, die beim Opfer Unglück gehabt, es daher nicht vollenden konnten, yajnavibhrashṭasya Kâty. 22,

[1]) Der schol. scheint freilich avakîrṇinam allgemeiner zu fassen, da er es durch: yo vyavâyaparyamtâṃ grâmacaryâṃ karoti erklärt? oder ist unter grâmacaryâ nach schol. zu ibid. 3 speciell der strîsambhogaḥ zu verstehen?

4, 30. Agni verzehrt nämlich die Spende eines ungeschickten Opfrers yo yajne vibhrañçate, bringt sie nicht den Göttern zu Pañc. 17, 8, 3. — Im Shaḍv. 2, 9 werden zwei einfache âhuti an den prâṇa vâcaspati und an die vâc prâṇapatnî für den gleichenZweck aufgeführt: ete ha tv evâhutî yajnavibhrashṭasya prâyaçcittiḥ. — Nach Pañc. 8, 2, 9 war für einen Solchen das çrâyantîyam als brahmasâman zu nehmen, und damit die Sache abgethan. — Wenn man am Beginn der Opferhandlungen (karmâdishu) mit den kûçmâṇḍa genannten Sprüchen (T. Âr. 2, 3—6) opfert, wird man von aller Sünde, diesseit der bhrûṇahatyâ, befreit T. Âr. 2, 7. 8.

Stellen wir zu diesen leichten Buſsen für die schwersten Versäumnisse und Vergehen, welche denn doch wohl für ein nicht gerade seltenes Vorkommen von dgl. Fällen Zeugniſs abzulegen scheinen, einestheils die Anklagen, welche Buddha in den Pâlisutta, s. Burnouf Lotus p. 463. diese Stud. 3, 152—6, vor dem König Ajâtaçatru Vaidehiputra gegen das dissolute, weltliche Leben der Brâhmanen richtet, und anderntheils die strengen Vorschriften, welche die Gesetzbücher zum Schutz der geheiligten Ordnung geben, die harten Strafen, die sie auf deren Bruch setzen, die zahlreichen Categorieen unwürdiger brâhmaṇa, die sie in Folge dessen von jeder Bedenkung mit Gaben ausschlieſsen (s. z. B. Manu 3, 150—182), so läſst sich die Vermuthung schwerlich umgehen, daſs es eben wesentlich der Buddhismus gewesen sein wird, der diese schärfere Zucht hervorgerufen, und den Brahmanismus dadurch wieder gekräftigt hat, ähnlich wie bei uns der römische Katholicismus durch unsere eigene Reformation im Mittelalter regenerirt und neu belebt worden ist (vgl. Indische Skizzen pag. 56).

7. (dritte Pflicht) yaças, Ruhmerlangung.

Der br. hat stets danach zu streben, dafs er brahmavarcasî syât Çat. 1, 9, 3, 16.[1]), und der König danach, dafs in seinem Reiche dgl. brâhmaṇa geboren werden Ts. 7, 5, 18, 1. Tbr. 3, 8, 13, 1. Kâṭh. Âç. 5, 14. Vs. 22, 22 (Çat. 13, 1, 9, 1).

Unter brahmavarcasam aber ist das durch die Ausübung guter Werke, das Studium des Veda u. dgl. erzeugte brâhmaṃ tejas zu verstehen schol. zu Kâty. 4, 14, 15: es ist dasselbe somit theils durch Opfer zu erwerben, theils durch Gelahrtheit.

„Deine Priester, o Agni! sollen ruhmreich sein, keine anderen" Vs. 27, 2. Ts. 4, 1, 7, 1.

Reich an brahmavarcasam und an brahmayaçasam wird der, bei dem der hotar das âçvinaṃ çastraṃ mit dem Verse Ṛ. 2, 23, 15 schliefst Ait. Br. 4, 11.

Das brahmavarcasam steht über allem Anderem an Werth, ist gleichsam leuchtend, strahlt und glänzt gleichsam, ist wundersam: atîva vâ'nyân (vai anyân) arhati, dyumad iva, vîva bhâti, dîdâyeva, citram iva Ait. Br. 4, 11. Die Sonne wird damit gleichgesetzt Çat. 13, 2, 6, 10: sie hat sich alles tejas und br°sam zu eigen gemacht (avârunddha) Shaḍv. 3, 7: sie wird angefleht „gieb mir br°sam annâdyam, tvishim Çâñkh. 17, 13, 10 (s. Vs. 2, 26).

Auch eines garstigen çrotriya Antlitz ist ordentlich verklärt, und wie gesättigt, singt gleichsam: der âjya-

[1]) Daher lautete nach Yâjnavalkya's Satzung das Gebet an die Sonne Vs. 2, 26: „varcodâ asi varco me dehi" (vgl. Kâty. 4, 14, 15.), während Aupoditeya, dem mehr an Kühen gelegen zu haben scheint: „godâ asi gâ me dehi" betete, und das Brâhmaṇa selbst die Anführung jeglichen anderen Wunsches gestattet.

Schmelz der von ihm gefeierten upasad-Ceremonie überträgt sich auf ihn Ait. Br. 1, 25 (diese Stud. 9, 244). — Vgl. den (theilweise allerdings dunkeln) Jubelvers über die erlangte Vedakenntnifs, der Taitt. Âr. 7, 9 (diese Stud. 2, 214) dem Triçañku in den Mund gelegt wird: „ich bin der . . (rerivâ?) des Baumes: mein Ruhm ist (breit) wie der Rücken des Berges: ich bin ein aufwärts Gereinigtes, Kraftreiches (vâjinîvasu), Unsterbliches, ein glänzender Schatz, hocheinsichtsvoll, unsterblich, unvergänglich.“

„Entzünde dich mit Glanz (tejas) und brahmavarcasam“ ruft der Lehrer dem angehenden Schüler zu Çat. 11, 5, 4, 5. Und der Schüler selbst redet das Feuer beim Anlegen der Holzscheite an: „wie du dich entzündest, o Feuer, so entzünde auch ich mich mit Lebenskraft, Einsicht . . . und mit brahmavarcasam“ Pâr. 2, 4 (vgl. Âçv. g. 1, 10, 12).

Tejas Glanz, kîrti oder yaças Ruhm, brahmavarcasam u. dgl. stehen vielfach neben einander. „Mit tejas, mit Ruhm, mit br°sam umgeben komme das Glück (çrîs) zu mir herbei“, lautet die Bitte Çat. 11, 4, 4, 11: „gieb mir br°sam, annâdyam und tvishi“ Çâñkh. 17, 13, 10 g. 6, 6 (br°saṃ kîrtim âyuḥ). Wer also weifs, wird verherrlicht (âvir=âvid) durch kîrti, yaças und br°sam Çat. 10, 3, 5, 16.

Wenn der Lehrer auf das Haupt der Braut eine volle Schaale setzt, spricht er: „ich lege in dich Nachkommenschaft, ich lege in dich Vieh, ich lege in dich tejas und br°sam“ Çâñkh. g. 1, 6. (vgl. Âçv. g. 1, 5, 5). — Das höchste Ziel erreicht durch Herrlichkeit (çriyâ), Ruhm und br°sam, wer als eines also wissenden brâhmaṇa Sohn geboren wird Çat. 14, 9, 4, 29. — Beim mahâvratam verzehren die Opfernden den soma „tejase brahmavarcasâya“ Kâty. 13, 2, 19. — Der

brahman nimmt das prâçitram in Empfang „tejase br°sâya“ Çâṅkh. 4, 21, 7. — Die fünf prayâja verleihen der Reihe nach tvishi, apaciti, yaças, brahmavarcasam, annâdyam Çat. 11, 2, 7, 10. 11. Kâty. 3, 3, 5. — Durch die agnishṭoma-Feier erlangt der Opfernde tejo br°sam Çâṅkh. 14, 2, 9. 4 (die gâyatrî ist t. br.). 42, 13. 14. Pañc. 6, 3, 5 (wo der agnishṭoma als brahmavarcasyaḥ bezeichnet).

Das brahmavarcasam ist übrigens nicht bloſs auf die brâhmaṇa beschränkt: auch die Krieger haben Theil daran, obschon es bei ihnen nicht gerade besonders gern weilt na vai kshatre br°saṃ ramate Çat. 13, 1, 5, 3. 5. — Wer br°sam wünscht, legt zur selben Zeit, wie die brâhmaṇa, d. i. im Frühling das Feuer an Çat. 2, 1, 3, 6. Kâty. 4, 7, 5.[1]) — Wer (d. i. welcher Fürst) mit dem Pferdeopfer opfert, von dem weichen tejas und br°sam: die Priester bringen ihm aber Beides wieder zurück Çat. 13, 2, 6, 9; denn das Pferdeopfer ist ein Opfer reich an br°sam, und wo man damit opfert, da werden brâhmaṇa, reich an br°sam geboren Çat. 13, 3, 7, 8. Nach ibid. 1, 9, 1 war dies vormals der Fall, nämlich, wie der schol. sagt, damals, yadâ râjâno'çvamedhair îjire, als die Könige noch das Pferdeopfer brachten[2]).

Das br°sam steht unter der besonderen Obhut des bṛihaspati Çat. 11, 4, 3, 3. 13. Kâty. 5, 13, 1. — Der bṛihaspatisava genannte ekâha ist daher geradezu tejo

[1]) brâhmaṇabrahmavarcasakâmayoḥ erklärt der schol. durch: brâhmaṇasya nishkâmasya, brahmavarcasakâmasyâ 'pi brâhmaṇasyaiva vasantaḥ kâlaḥ, yato brahmavarcasam brâhmaṇasyaiva yuktam. Es ist aber zu bra°masya vielmehr wie in 6 und 7, wo dies auch vom schol. selbst geschieht, traivarṇikasya zu ergänzen. Die ausschliefsliche Beschränkung des br°sam auf die brâhmaṇa ist eben erst secundär, und gerade die hiesige Stelle ein Beweis hiefür, insofern sie ja eben den br°sakâma neben dem brâhmaṇa aufführt. Auch der Zusammenhang im Çat. Br. spricht hiefür.

[2]) Das betreffende Cap. würde sonach als ein secundärer Zusatz zu erachten sein? Es kehrt indefs völlig identisch auch T. Br. 3, 8, 13, 1 ff. wieder, wo der schol. purâ kurioser Weise durch sṛishṭyâdau erklärt!

br°sam, und man gewinnt Beides durch ihn Çâñkh. 15, 4, 3. 4. Auch die einzelnen Theile desselben, nämlich der trivṛit (stoma), das rathantaram sâma, der agnishṭoma, der pravargya sind Formen des br°sam und weihen den sie Gebrauchenden damit, so daſs derselbe brahmavarcasenâ 'bhishicyate Kâṭh. 37, 7. T. Br. 2, 7, 1, 1. Der hotar dabei sei parisrajî bekränzt (? nach dem schol. zu T. Br. mit einem Haarkranze, auf der Platte nämlich kahl geschoren) aruṇa roth (-geschmückt? saṃdhyâvarṇaḥ schol.), mirmira mit den Augen blinzelnd, triçukriya aller drei Veda kundig(?), denn das ist die äuſsere Erscheinung (rûpam) des brahmavarcasam ibid. — Wie Bṛihaspati dadurch mit Hülfe des Prajâpati Glauben bei den Göttern gewann, die ihm bis dahin nicht glaubten ibid., wie er dadurch, obschon Nachgeborner der Götter devânâm ânujâvaraḥ[1]), an ihre Spitze kam (agram paryait), ibid. 11, 4, und die purodhâ-Würde bei ihnen erhielt Pañcav. 17, 11, 4. 25, 1, 1. 7 (wo dasselbe auch bṛihaspatistoma genannt), so soll auch unter den Menschen der, welcher tejas, brahmavarcasam, purodhâ wünscht, damit opfern Kâty. 22, 5, 11. Çâñkh. 15, 4, 1. 3. Nach Lâṭy. 8, 7, 4 soll derjenige damit opfern, welchen brâhmaṇa, die sich selbst regieren svarâjânaḥ, voranstellen; Kâty. 22, 5, 29 hat statt dessen sarâjânaḥ, also: brâhmaṇa nebst dem König (oder: die unter einem König leben?). Es ist dieses Opfer resp. nach Dhânaṃjayya vor und nach dem (den brâhmaṇa ja auch ausschlieſslich zukommenden) vâjapeya zu feiern Lâṭy. 8, 11, 12: ebenso Kâty. 14, 1, 2

[1]) Ein interessantes Anerkenntniſs der secundären Entstehung dieser Göttergestalt. Nach Çat. 9, 2, 3, 3 gaben die Götter dem Indra, auf seinen Wunsch, zur Bekämpfung der asura den Bṛihaspati als Genossen. Nach Pañc. 19, 7, 2 war er es, der auf die Bitte der Götter, die Höhle des Vala spaltete und die geraubten paçu herausführte, ibid. 25, 1, 11.

(ubhayataḥ çuklapaksham hindurch): resp. hinter demselben Çâñkh. 15, 4, 1. 3., schol. Kâty. 4, 3, 5. 19, 1, 2 (945, 2). Nicht bloſs der Opfernde selbst, auch seine Kinder (prajâs) „werden dadurch alle: brâhmaṇîr brahmavarcasvinîs“ Kâṭh. 37, 7.

Das gesammte Ritual ist denn auch sonst noch überhaupt überaus reich an Vorschriften aller Art, wie der zu verfahren habe, der brahmavarcasam wünscht. Beim agnihotra soll derselbe die Opferspende ins Feuer werfen, wenn die Kohlen desselben recht glühend sind, yatraitad añgârâç câkaçyanta iva Çat. 2, 3, 2, 13. Kâty. 4, 15, 20: mitten in die Helle hinein, jyotishmati Kauç. 4. — Er opfert drei Spenden vom agnihotra, sie mit den mahâvyâhṛiti begleitend Çâñkh. 2, 10, 3. — Den veda genannten Büschel (s. diese Stud. 9, 353) mache er aus einer dreifach gedrehten Handvoll Gras (kuçamushṭi) Kâty. 1, 3, 23 (wohl als Symbol der trayî vidyâ) und Âpastamba im schol. daselbst — Die praṇîtâ-Wasser hole er in hölzernen Gefäſsen Kâty. 2, 3, 5. — Als devayajanam für das soma-Opfer wähle er einen Ort, wo der hotar bei seiner Recitation der sâmidhenî-Verse zugleich den âhavanîya, die Sonne und Wasser sieht Çâñkh. 5, 2, 3. — Bei dem dreimaligen abhishava des soma dresche er je achtmal auf die Stengel (nicht 8mal, 11mal, 12mal; auch nicht je 5mal) Çat. 4, 1, 1, 14. Kâty. 9, 4, 19. — Als brahmasâman verwende er das bârhadgiram Pañc. 13, 4, 17. — Am Ende des agnicayanam wird er auf dem Fell einer schwarzen Gazelle mit dem Rest des sarvaushadha-Gemisches besprengt Çat. 9, 3, 4, 14. Kâty. 18, 5, 9. Mahîdh. zu Vs. 18, 37. — Der agnishṭut genannte ekâha ist u. A. auch für ihn bestimmt Kâty. 22, 4, 29. Çâñkh. 14, 51, 6: — desgl. der trivṛit genannte atirâtra Kâty. 23, 1, 18:

— ebenso die ekâha Namens agnyâdheya, ekatrika und trikaika, Gotamasya caturuttarastoma[1]), ṛishistoma Çâñkh. 14, 2, 1. 42, 8. 61, 1. 63, 2. — Das am letzten Tage des dvâdaçâha zu opfernde Thier soll er dem sûrya oder dem agni opfern Shaḍv. 3, 7. — Thun sich mehrere brahmavarcasakâma zu einem sattra zusammen, so haben sie ein 15tägiges dgl. zu feiern Pañc. 23, 7, 3., oder ein 21tägiges ib. 16, 1., und zwar letzteres im heifsen Sommer nidâghe Kâty. 24, 2, 5.

Wer br°sam wünscht, giebt seinem neugebornen Knaben einen viersilbigen Namen Âçv. g. 1, 15, 6, und giebt ihm bei der Entwöhnung von der Mutterbrust im sechsten Monat als erste Nahrung Rebhuhnfleisch ib. 16, 3 Çâñkh. g. 1, 27, nach Pâr. 1, 19 âṭî-Fleisch. — Der Lehrer reicht dem aufzunehmenden Schüler einen Stock, den er „âyushe brahmaṇe br°sâya“ in Empfang nimmt Pâr. 2, 2. Der Schüler, der seinen Lehrer nach vollendeter Schulzeit verlassen will, holt für die dazu nöthige Ceremonie, wenn er br°sam wünscht, trockenes Brennholz herbei Âçv. g. 3, 6, 4 (wohl weil es am besten flammt?): er besprengt sich dabei mit Wasser, indem er sagt: ich besprenge mich „çriyai yaçase brahmaṇe br°sâya“ Pâr. 2, 6. — Die rechte Seite (ardhaḥ) ist brahmavarcasitara Ts. 5, 3, 3, 5: gleich darauf (5, 3, 4, 4) wird aber auch von der linken Seite dasselbe ausgesagt (!).

Wer br°sam wünscht, wähle zum Wohnort einen grasreichen Platz (darbhasammitam) Gobh. 4, 7, 6.

Schon die blofse Kunde gewisser ritueller Anschauungen oder Sprüche erwirbt br°sam Çat. 11, 2, 7, 11. Takshan theilte dem danach begehrenden Âruṇi mit, dafs der agnihotra-

[1]) s. Çatap. 13, 5, 1, 1.

Spruch Abends und Morgens agnir varco jyotir varcaḥ, sûryo varco jyotir varcaḥ laute: wer also wissend das agnihotram opfert, wird mit br°sam versehen Çat. 2, 3, 1, 31.

Neben allen diesen Mitteln und Mittelchen des Opferrituals, sich das hohe Ziel des brahmavarcasam anzueignen, blieb nun natürlich die Hauptsache immer das wirkliche Studium der heiligen Texte (des brahman, der trayî vidyâ) selbst.

An welchem Tage der br. nicht seinen Veda studirt (svâdhyâyaṃ nâ 'dhîte), verletzt er seine Pflicht Çat. 11, 5, 7, 10 (vgl. ibid. 6, 1, 7): etwas davon gehe er täglich durch, und wenn es auch nur eine ṛic, ein yajus, ein sâman, eine gâthâ oder eine kuṃvyâ[1]) ist, (oder auch nur ein einziges devapadam ib. 5, 6, 9), damit nur das Gelübde selbst nicht unterbrochen wird.

Dadurch, dafs man lernt (anubruvîta, wörtlich: nachspricht, dem Lehrer nämlich), macht man sich die ṛishi zu Schuldnern[2]); drum heifst ein solcher (ein anûcâna): „Hüter des Schatzes der ṛishi“ Çat. 1, 7, 2, 3. — Ein br., der die Schulzeit antritt, geht vierfach in die Wesen ein: mit einem Viertel in das Feuer (hiervon löst er sich durch Zutragen von Brennholz), mit einem Viertel in den Tod (hiervon löst er sich durch Selbsterniedrigung, dadurch dafs er sich nicht schämt zu betteln), mit einem Viertel in den Lehrer (hiervon löst er sich durch Gehorsam und Dienstbarkeit): so gewinnt er zu dem letzten ihm gebliebenen Viertel auch die entäufserten drei Viertel seines Selbstes zurück Çat. 11, 3, 3, 3—6.

---

[1]) ein Refrain? Vgl. kumba, kurîra.

[2]) verpflichtet sie sich; oder vielmehr man entledigt sich seiner Schuld gegen sie Ts. 6, 3, 10, 5. Goldstücker Jaiminîyanyâyamâlâvistara p. 261.

Das Selbststudium (svâdhyâya) führt den speciellen Namen: brahmayajna. Wie viel loka (Himmelsglück) Einer gewinnt, der die ganze Erde voll ihres Reichthums verschenkt, dreimal so viel, und mehr noch, unversieglichen loka erlangt dér, der also wissend Tag für Tag für sich studirt (svâdhyâyam adhîte): er kommt hinweg über die Wiedergeburt (wörtlich: den Wiedertod) und geht in die Einheit mit dem brahman ein Çat. 11, 5, 6, 3. 9. T. Âr. 2, 13 (apa punarmṛityuṃ jayati, brahmaṇaḥ sâyujyaṃ gachati).

Was es irgend für Mühen (çramâḥ) zwischen Himmel und Erde giebt, das Selbststudium ist die höchste Stufe derselben Çat. 11, 5, 7, 2. Welches Textstück Einer durchmacht yad yad dha vâ ayaṃ chandasaḥ svâdhyâyam adhîte, mit dem (darin behandelten) Opfer hat er geopfert[1]) ibid. 3. Und wenn er auch gesalbt, geschmückt, gesättigt auf weichem Lager liegt, wenn er nur seinen Text studirt (svâdhyâyam adhîte), so brennt es ihm doch (von heiligem Feuer) bis in die Nägelspitzen ibid. 4.

Eigenes Studium sowohl wie der Unterricht Anderer machen Freude (priye bhavataḥ). Der Geist wird dadurch gesammelt (yuktamanâ bhavaty). Man wird unabhängig von Anderen. Tag für Tag gewinnt man dadurch an Vermögen. Man schläft ruhig, sorgt für sich selbst als bester Arzt. Sinnebändigung, Selbstgenügsamkeit (ekârâmatâ), Wachsthum der Einsicht, Ruhm und belehrender Einflufs auf die Welt (lokapaktiḥ) sind damit verbunden Çat. 11, 5, 7, 1.

Vedakenntnifs ist eine Hauptbedingung menschlicher Seligkeit (ânanda). Die selige Wonne eines makellosen, begierde-

[1]) ebenso T. Âr. 2, 15 (7). Âçv. g. 3, 4, 6.

freien (çrotriya) vollendeten Veda-Kenners, kommt allen menschlichen und göttlichen Seligkeiten, ja sogar der des brahman gleich T. Âr. 9, 8 (diese Stud. 2, 223). Çatap. 14, 7, 1, 35—39. Am letzteren Orte stehen die menschlichen Wonnen, die der seligen Manen, und die der durch ihr Tugendverdienst zur Götterwürde Gelangten unter der Wonne eines solchen çrotriya, erst die Wonne eines âjânadeva, Gottes von Geburt, so wie die höheren Wonnestufen werden derselben gleichgestellt.

Nâka Maudgalya war der Ansicht, dafs Selbststudium und Unterricht Anderer das wahre tapas, alles andere tapas somit überflüssig sei Taitt. Âr. 7, 8, während der Text selbst ibid. (s. diese Stud. 2, 213. 214) sie zum Wenigsten als das neben allen übrigen geistigen und werkthätigen Anstrengungen — sei es ṛitaṃ, satyaṃ, tapas, dama, çama, oder seien es die agni, das agnihotram, die Gäste, mânusham, prajâ, prajana, prajâti — stetig zu Pflegende bezeichnet, das man nie zu versäumen, wovon man nie abzulassen hat (T. Âr. 7, 10).

Der Gegenstand des svâdhyâya ist die trayî vidyâ, d. i. die ṛic, yajus und sâman Çat. 1, 1, 4, 2. 3. 2, 6, 4, 2—7 (brahmaṇâ caiva trayyâ ca vidyayâ, vgl. Kâty. 25, 8, 6.). 4, 6, 7, 1. 2 5, 5, 5, 9. 6, 3, 1, 10. 11. 20. 10, 5, 2, 1. 2. 11, 5, 4, 18. 12, 3, 3, 2. 14, 8, 15, 2 (yâvatîyaṃ trayî vidyâ). 9. Sie dient als Halt: wer sie gelernt hat (anûcya) steht fest 6, 1, 1, 8. Von wem eine der drei vidyâ (d. i. veda) gelernt worden ist (anûktâ), der suche auch das in den beiden anderen enthaltene noch zu lernen (anu . . vivaksheta) Çat. 4, 6, 7, 2.

Wer alle drei Veda kennt, heifst triçukriya schol. zu Çâṅkh. 16, 22, 29. Kâṭh. 37, 7., triçukra T. Br. 2, 7, 1, 2.

Aus dem Meere des Geistes, mit der Rede als

Schaufel, haben die Götter die trayî vidyâ herausgegraben Çat. 7, 5, 2, 52. Sie ist das kâvyaṃ chandas ibid. 8, 5, 2, 4.

Prajâpati hat dieselbe so vertheilt, dafs die ṛic 12000 bṛihatî-Verse (zu 36 Silben) oder 10800 pañkti (zu 40 Silben) enthalten, die yajus 8000 bṛihatî, die sâman deren 4000 (resp. Beide zusammen ebenfalls 12000 bṛihatî oder 10800 pañkti) ibid. 10, 4, 2, 21—25; alle drei Veda zusammen enthalten somit 10800 Achtzigheiten (zu 80 Silben). Ueber diese eigenthümliche Angabe s. diese Stud. 8, 23.

Die drei veda sind aus den drei Lichtern der drei Welten (agni, vâyu, sûrya) entstanden: aus ihnen wieder die drei çukra, Licht-artigen Formeln, bhûr, bhuvas, svar. Mit dem Ṛigveda verrichten die hotar ihr Werk, mit dem Yajurveda die adhvaryu, mit dem Sâmaveda die udgâtar, die brahman mit der ganzen trayî vidyâ Çat. 11, 5, 8, 1—7. Ait. Br. 5, 32. 33. Çâñkh. Br. 6, 10.

Wer Tag für Tag die ṛic studirt, sättigt dadurch die Götter mit Milchspenden (mit Honig Çat. 11, 5, 7, 5. 6.) und sie sättigen ihn wieder mit allen Glücksgütern: Ströme von Butter und Honig strömen seinen Vätern von selbst (svadhâs) zu Çat. 11, 5, 6, 4[1]). Die yajus entsprechen âjya-Spenden (dem amṛitam 7, 5. 8), die sâman soma-Spenden (dem ghṛitam 7, 5. 7), die atharvan und añgiras Fettspenden (fehlt 7, 5), die anuçâsana, die vidyâ, das vâkovâkyam, die itihâsa und purâṇa, die gâthâ und die nârâçaṅsî Honigspenden (in 7, 5. 9 wird das vâkovâkyam und das itihâsapurâṇam mit Milchmufs und Fleischmufs gleichgesetzt):

---

[1]) In Taitt. Âr. 2, 9. 10. werden die ṛic mit der Milch-Spende, die yajus mit ghṛita, die sâman mit soma, die atharvâñgiras mit Honig, die brâhmaṇa, die itihâsa, die purâṇa, die kalpa, die gâthâ und die nârâçaṅsî mit Fettspenden an die Götter gleichgestellt. Aehnlich Âçval. g. 3, 3, 2. 3. Ueber diese und ähnliche Aufzählungen s. meine Vorles. über Ind. Lit. G. 90. 117. 119. 123. diese Stud. 5, 78. 25.

wer sie je Tag für Tag studirt, sättigt die Götter je durch die angegebenen Opfergaben ib. 6, 5—8.

Auf eine Zusammenstellung aller der in den Brâhmaṇa und Sûtra enthaltenen zahlreichen für die Literaturgeschichte des Veda bedeutsamen Data näher einzugehen[1]), ist hier natürlich nicht der Ort.

Wer den brahmayajna, das Selbststudium des Veda, vollziehen will, setzt sich nach Sonnenaufgang (T. Âr. 2, 11) östlich, nördlich oder nordöstlich vom Dorfe, an einer Stelle, wo er die Dächer nicht mehr sehen kann, hin, die Zipfel des Felles, resp. Kleides nach rechts hin hangen lassend (dakshiṇata upavîya, wozu aus T. Âr. 2, 1, 4 ajinaṃ vâso vâ zu ergänzen) und den rechten Arm erhebend, den linken senkend (yajnopavîtam). Er wäscht sich die Hände, spült sich dreimal den Mund aus, reibt zweimal (die Hände) ab, berührt die Lippen, den Kopf, die Augen, die Nasenlöcher, die Ohren, das Herz, streut tüchtig Gräser auf, macht einen Schoofs (d. i. legt über das gekrümmte linke Knie den rechten Fufs) und beginnt nun, nach Osten hin sitzend, sein Studium (svâdhyâyam adhîyîta). Oder er kann auch Hände und Füfse dakshiṇottarau machen d. i. so zusammenlegen, dafs die rechte Hand, resp. der rechte Fufs oben liegt (s. Âçv. g. 3, 2, 2). Mit dem Worte om beginnt er: dann sagt er dreimal die sâvitrî gâyatrî, indem er bei jedem pâda, dann bei jedem Hemistich einhält, endlich sie ohne anzuhalten hersagt, und darauf beginnt er die Texte mit dem (vom vorigen Tage her) bekannten Eingange (d. i. er fährt fort, wo er gestern stehen geblieben): atho prajnâtayaiva pratipadâ chandâṅsi pratipadyate.

[1]) Der Name brahmaveda für atharvaveda erscheint zuerst Çâṅkh. g. 1, 16, sodann in den Varianten zur Muṇḍakop, s. diese Stud. 1, 301.

Mufs er im grâma bleiben (kann er nicht hinaus), so studire er nicht laut (grâme manasâ svâdhyâyam adhîyîta) und zwar (wenn er nicht gleich bei Sonnenaufgang es kann) bei Tage oder bei Nacht. Dies ist die Lehre des Çanca Âhneya. — Geht's nicht anders, kann er auch im Walde, oder laut (vâcâ, nicht: manasâ), stehend, gehend oder liegend dem Studium obliegen. — Am Mittag studire man am eifrigsten (prabalam), denn der brâhmaṇa, d. i. hier der Vollzieher des brahmayajna, ist der Sonne dort oben gleichzustellen, drum glüht die dann am heftigsten[1]). — Wenn man Abends schliefst[2]), recitire man den Spruch: namo brahmaṇe namo astv agnaye namaḥ pṛithivyai nama oshadhîbhyaḥ | namo vâce namo vâcaspataye namo vishṇave bṛihate karomi ||, berühre dann Wasser, und gehe nach Hause. — Alle Hindernisse, welche beim Unterricht eines Schülers das Studium unterbrechen, gelten hier beim Selbststudium nicht. Bei Regen also, Blitz, Donner, Hagel (?avasphûrjati), Wind[3]), auch beim Neumond geht dasselbe ruhig fort. Nur zwei Hindernisse giebt es, Unreinheit[4]) des Leibes und des Ortes. So T. Âr. 2, 12—15. und Âçval.

---

[1]) Man sollte daher meinen, dafs die Mittagszeit am wenigsten zum Studium pafst. — Für den Unterricht von Schülern ist nach Kauç. 139 in der That denn auch speciell die Nachtzeit zu wählen: „einen pâda lehre er im vorderen Theile der Nacht, einen pâda im hinteren Theile derselben, in der mittleren Nacht schlafe er. Einige sagen: man studire, ohne zu essen, im vorderen Theile der Nacht, und nach Kräften im hinteren Theile derselben, denn ein pâda ist schwer zu bewältigen (?dushpariṇâmo ha pâdaḥ)“. — Zu dieser Bestimmung vgl. die analogen Angaben im Vendidad 4, 123. 126., wonach das Memoriren des mâthra çpeñta (als eine Art Seelmesse) während der vorderen und der hinteren Hälfte des Tages wie der Nacht zu geschehen hat, während man in der Mitte des Tages wie der Nacht sich Schlaf gönnen soll : das ganze Verfahren dauert so lange (§ 127), bis man alle Gebete, çrava, recitirt hat, welche die früheren Priester recitirt haben. Spiegel's Auffassung dieser Stellen ist freilich sehr abweichend!

[2]) Bis zum Schlusse eines sûkta oder anuvâka ist der brahmayajna stets zu führen Çâñkh. g. 2, 17. [3]) so auch Çat. 11, 5, 6, 9.

[4]) mûtrapurîshâdibhiḥ vgl. Âçv. g. 3, 4, 7. Aehnliches über den svâdhyâya s. noch im Vs. Prât. 1, 20—26. 8, 32—39. diese Stud. 4, 103. 326.

g. 3, 2. 3 (Stenzler p. 89—91., wo sich dann noch in 3, 4 das ṛishitarpaṇam eine Anrufung der alten ṛishi und Lehrers der Vorzeit, s. unten pag. 134—5, anschliefst).

Alle Gottheiten wohnen im vedakundigen brâhmaṇa; dreitägiger svâdhyâya unter gleichzeitigem Fasten reinigt von der Sünde für Andere geopfert und von ihnen Opferlohn (s. oben p. 56. 58) entgegengenommen zu haben T. Âr. 2, 15—17.

Man soll von überall her lernen, selbst von den (sonst geschmähten) Caraka Çat. 4, 2, 4, 1 (yadi taṃ Carakebhyo vâ yato vâ 'nubruvîta). Yâjnavalkya ging daher auch beim Videha-König Janaka in die Lehre, um die wahre Bedeutung des agnihotram kennen zu lernen Çat. 11, 6, 2, 5: ebenso der Gautama (Uddâlaka) Âruṇi bei dem Pañcâla-König Jaivala Pravâhaṇa, um von ihm eine vor der Wiedergeburt schützende Kunde zu erhalten, die vordem noch keinem brâhmaṇa innegewohnt hatte Çat. 14, 9, 1, 11. Chând. Up. 7, (5) 3: desgl. zwei andere brâhmaṇa bei demselben König Chând. Up. 3, (1) 8: ebenso ferner Dṛipta-Bâlâki Gârgya bei dem Kâçi-König Ajâtaçatru (dem Rivalen Janaka's) Çat. 14, 5, 1, 1. Kaush. Up. 4, 1., und fünf angesehene brâhmaṇa, unter dem Vortritt des Aruṇa Aupaveçi (als sechsten) bei dem Kekaya-König Açvapati Çat. 10, 6, 1, 2.

Das Streben nach Erlangung richtiger Einsicht in die brâhmanische Theologie war überhaupt zur Zeit der Brâhmaṇa ein offenbar äufserst reges (s. Acad. Vorl. über ind. Lit.-G. p. 21). Nach Art der fahrenden Schüler unseres Mittelalters, als carakâs Çat. 14, 6, 3, 1[1]., zog man von

---

[1]) An der oben aus Çat. 4, 2, 4, 1 citirten Stelle ist das Wort wohl als Name einer feindlichen Schule, der Carakâdhvaryavas zu verstehen s. meine Vorles. über Ind. Lit.-G. p. 84. 86. 129. 130.

Land zu Land das Opfer zu lernen (yajnam adhîyânâs Çat. 14, 6, 7, 1), suchte berühmte Lehrer auf (Çat. 11, 5, 3, 1), betheiligte sich an öffentlichen Disputationen (brahmodyam) darüber, oder forderte zu solchen heraus. So fuhr der Kaurupañcâla Uddalaka Âruṇi, (von den Seinigen dazu) erwählt[1]), zu den Udîcya Çat. 11, 4, 1, 1., deren brâhmaṇa Eifersucht und Furcht vor ihm erfaſste, weshalb sie ihn durch einen der Ihrigen zum brahmodyam heraus forderten, in welchem dieser aber unterlag. — König Janaka stellte Wettpreise aus, um zu sehen, wer unter den zu seinem Opfer gekommenen brâhmaṇa der Kurupañcâla der gelehrteste sei Çat. 11, 6, 3, 1. 14, 6, 1, 1—9, 20. 29 (Yâjnavalkya ward Sieger). — Janaka selbst war so gelehrt, daſs er den Çvetaketu Âruṇeya, Somaçushma Sâtyayajni und den Yâjnavalkya zum Schweigen brachte. Als darauf die beiden Anderen den Fürsten zum brahmodyam herausfordern wollten, redete Yâjn. ihnen ab, weil bei einem dgl. Disput mit einem râjanyabandhu keine Ehre zu holen sei: er selbst aber machte sich später auf und bat Janaka ihm seine Kunde mitzutheilen Çat. 11, 6, 2, 5.

Die Animosität der Streitenden bei dgl. Disputen ist eine sehr groſse: hartnäckiger Widerstand gegen die Superiorität eines besonders Gelehrten, hat augenblicklichen Tod, ja sogar Verlust der Gebeine des Todten zur Folge.

Auch Frauen betheiligten sich daran, und wurden, wenn man sie als gandharvagṛihîtâ (Çat. 14, 6, 3, 1. 7, 1. Ait. Br. 5, 29. Çâṅkh. Br. 2, 9) erkannte, nach der Lösung schwieriger Fragen befragt. Gârgî Vâcaknavî, Vaḍavâ Prâtîtheyî und Sulabhâ Maitreyî erwarben sich solchen

[1]) ? nach Sây. ârtvijyâya vṛitaḥ.

Namen, dafs sie im Çâñkh. g. 4, 10 wie im Âçv. g. 3, 4, 4 **mit** unter den heiligen Lehrern der Vorzeit aufgeführt werden[1]).

Es hatten übrigens diese Disputationen sogar auch eine **reguläre** Stelle bei bestimmten Gelegenheiten des Opferrituals, insbesondere beim **Pferdeopfer**. So zunächst bei der Weihung und Ausschmückung des Opferrosses Çat. 13, 2, 6, 9. Kâty. 20, 5, 20. Zum zweiten sodann noch der Schlachtung des Pferdes. Zunächst danach folgt nämlich jene abstofsende Ceremonie, welcher sich die erste Gemahlinn des Königs hierbei zu unterziehen hat, sodann im Anschlufs daran ein zotiges Hin- und Herreden[2]) zwischen den vier Hauptpriestern und den vier Frauen des Königs (resp. deren Zofen), und hierauf im sadas ein Räthselfragenspiel (brahmavadyam) über das brahman etc. zwischen den Priestern selbst Çâñkh. çr. 16, 4. 5. Lâṭy. 9, 10. Vs. 23. Çat. 13, 5, 2, 11. Kâty. 20, 6, 14 ff. 7, 10 ff. — Ganz ebenso beim **Menschenopfer**, wenigstens in dem Ṛik-Ritual desselben Çkh. 16, 13. — Auch am zehnten Tage des **daçarâtra** bildet das **braḥmodyam** einen integrirenden Theil Çat. 4, 6, 9, 20. Kâty. 12, 4, 20—23. Pañcav. 4, 9, 12—14. Lâṭy. 3, 8, 6—8 :und zwar bildet hiebei den Gegenstand desselben die Schmähung des prajâpati (! in der Freude darüber, ihn erlangt zu haben, bricht man in Hohn über ihn aus, schol.)

Allemal der Gelehrteste, anûcânatama, ist auch der Stärkste Çat. 4, 6, 6, 5.

Nṛimedha und Paruchepa versuchten die Kraft ihrer brahman-Kenntnifs durch ein brahmavâdyam: wer zuerst

---

[1]) Auch die anukramaṇî des Ṛik zählt ja verschiedene Dichter**innen** auf.

[2]) Diese Zoten haben offenbar einen lustrirenden Zweck, wie dies Ts. 7, 5, 9, 3. 4 von anderer Gelegenheit gesagt wird.

von ihnen nasses Holz zum Brennen bringen werde, war Sieger (: den Sprüchen des P. gelang es zuerst) Ts. 2, 5, 8, 3.

Der Sohn eines also wissenden br. übertrifft noch seinen Vater und Grofsvater Çat. 14, 9, 4, 29.

Nur von denjenigen br., welche çuçruvâṅso 'nûcânâḥ sind, wird ausgesagt (s. oben p. 38. 35.), dafs sie des Opfers Schützer, resp. menschliche Götter seien: sie heifsen vipra Çat. 3, 5, 3, 12 resp. kavi Ts. 2, 5, 9, 1., wo die Stufenfolge ṛishishṭuta, viprânumadita, kaviçasta. Ebenso Çat. 1, 4, 2, 7, wo vipra sowohl als kavi durch ṛishi erklärt wird, T. Br. 3, 5, 3, 1. Çâñkh. 1, 4, 19.

Wenn einer, obschon anûcânaḥ und ruhmeswürdig, doch ruhmlos bleibt, opfere er einen an soma und indra gerichteten caru Çatap. 5, 3, 2, 3 Kâty. 15, 3, 38.

Wenn ein br., nachdem er ordentlich gelernt hat (vidyâm anûcya), nicht recht zu Glanz kommen will (neva rocate), mag er in den Wald gehen und daselbst die caturhotar-Litanei recitiren Kâṭh. 9, 16 (unter Aufknotung eines Grasbüschels, und unter dem Schutz eines zur Rechten sitzenden br.). Ait. Br. 5, 23.

Die sautrâmaṇî ist für einen br., der ṛiddhi, Gedeihen, wünscht, Kâty. 19, 1, 1, daher in ihren Sprüchen auch (Vs. 20, 3) um brahmavarcasam für den Opfernden gefleht wird.

Wenn ein br. in keiner Weise gedeihen kann, mag er sich einen zweiten Namen beilegen Çat. 3, 6, 2, 24. Kâṭh. 26, 1 (brâhmaṇo dvinâmâ "rdhukaḥ), und zwar wohl durch Feier eines soma-Opfers, von welchem der zweite Name zu entlehnen ist? Çat. 9, 4, 3, 13: s. Naksh. 2, 319.

8. (vierte Pflicht) lokapakti, Reifmachung der Leute.

Der brâhmaṇa genügt dieser Pflicht in dreifacher Stellung: als Lehrer, als Opferpriester, als purohita.

In Betreff seiner Stellung als Lehrer, der die drei oberen Klassen in der Kunde des Veda unterrichtet, ist Manches von dem oben p. 111 ff. über svâdhyâya Mitgetheilten auch hieher zu ziehen. Das pravacanam, Vortragen des Veda, ist zwar nicht eine Pflicht, der sich jeder br. täglich zu unterziehen hat, aber „es macht Freude; der Geist wird dadurch gesammelt“ etc. (s. oben pag. 112).

Dem br., der den veda (seinen Schülern) vorträgt (anubrûte, wörtlich: den Wortlaut des Textes für sie nachspricht, ihnen vorspricht), dem wird hell, vyuchati (suprabhâtam ahar bhavati schol.) Çâñkh. 15, 16, 6.

Insbesondere pflegt der Vater seinem als brahmacârin lebenden Sohne die Kunde der heiligen Texte und des Opferritus zu überliefern Çat. 1, 6, 2, 4., wie z. B. Âruṇi seinem Sohne Çvetaketu ibid. 14, 9, 1, 1., Varuṇa seinem Sohne Bhṛigu 11, 6, 1, 1 ff. Für Väter aus der brâhmaṇa-Kaste war das wohl die allgemeine Regel, indessen doch auch für sie keineswegs etwa unumgängliche Vorschrift; vielmehr suchten auch sie gewifs ihre Söhne, im Fall sie sich eben nicht selbst ganz taktfest fühlten, wo möglich einem anerkannten Lehrer zuzuführen (wie dies die kshatriya und vaiçya wohl durchweg thaten?). Es ergiebt sich dies schon aus den überlieferten Lehrerlisten der einzelnen vedischen Texte. In dem vañçabrâhmaṇa des Sâmav. z. B. gilt das Verhältnifs von Vater und Sohn nur von einigen wenigen der darin aufgeführten Glieder, bei denen dies nämlich ausdrücklich bemerkt wird, s. diese Stud. 4, 376., woraus denn eben erhellt, dafs die übrigen Glieder der dortigen Liste in keinem parentelen Verhältnisse zu einander standen. Bei den Lehrerlisten des Çatapatha Br. fehlt jede direkte Bezeichnung der Art, und ist nur bei

einigen Namen ein wirklich parenteles Verhältniſs anderweitig bekannt.

Ueber das besondere Verhältniſs des Lehrers zu seinen Schülern enthalten die Texte zahlreiche Angaben. Von der Aufnahme eines Schülers zunächst, dem upanayanam, handelt höchst speciell Çatap. 11, 5, 4, 1 ff. (und im Wesentlichen identisch hiermit, indeſs mit einigen Zusätzen, Pâr. 2, 2. 3). „Ich kam zum brahmacaryam: ich möchte brahmacârin sein“, damit tritt der Schüler zu seinem Lehrer heran. „Wer mit Namen bist du?“, damit weiht ihn dieser dem Prajâpati (dem: Wer?). Darauf ergreift er seine Hand: „des Indra Schüler bist du, agni dein Lehrer, ich dein Lehrer[1]) N. N.“; damit übergiebt er ihn dem Indra, dem Agni, dann noch dem Prajâpati, dem leuchtenden Savitar, den Gewässern und Kräutern, dem Himmel, der Erde und allen Wesen darauf als Schützling, und mit den Worten: „du bist nun brahmacârin“ dem brahman. „Nimm Wasser zu dir, thue (dein) Werk, lege Holz an, sei nicht schläfrig“ lautet die nun folgende allgemeine Unterweisung für sein künftiges Verhalten. Dann lehrt er ihm zunächst die sâvitrî. Vormals[2]) wartete man damit ein Jahr, oder sechs Monate, 24, 12, 6 oder 3 Tage. Einem brâhmaṇa soll man sie aber sogleich lehren. Einige nehmen eine anushṭubh als sâvitrî: das thue man aber nicht, sondern nehme „nur diese gâyatrî[3]).“ Und zwar

[1]) Dieses Zurücktreten des menschlichen Trägers hinter göttliche Träger einer bestimmten Handlung ist dem indischen Ritual eigenthümlich. „Mit den Armen der beiden Açvin, mit den Händen des Pûshan“ ergreift, „mit dem Auge des Mitra“ blickt, „mit dem Munde des Agni“ verzehrt der Priester.

[2]) Nach Çâñkh. g. 2, 5 gelten folgende Termine beliebig: nach einem Jahr, nach 3 Tagen, sogleich.

[3]) nämlich die bekannte gâyatrî: tat savitur vareṇyam. Nach Pâr. 2, 3. Çâñkh. g. 2, 5 (wo indeſs die sâvitrî schlieſslich als allein gültig bezeichnet: sâvitrim tv eva). 7 (vaiçvâmitrim, hairaṇyastûpim, vâmadevîm) ist für

soll der Schüler dabei vorn (östlich von) dem Lehrer (sitzen) und nach Westen gerichtet diesen anblicken, nicht rechts (südlich) von ihm stehen oder sitzen, wie Einige thun[1]). Der Lehrer recitirt die gâyatrî erst pâdaweise, dann hemistichweise, dann ganz. — Es folgen noch einige sekundäre Zusätze. Nach Einigen mufste der Lehrer, so lange er einen brâhmaṇa als Schüler hatte, selbst auch das Gelübde der Keuschheit üben: es sei dies aber unnöthig, meint der Text selbst. — Andere wollten, das brahmacârin dürfe keinen Honig (madhu) geniefsen. Aber Çvetaketu Âruṇeya, der als brahmacârin Honig afs, vertheidigte dies tapfer, so dafs es nach Belieben frei steht (: Pâr. 2, 4 verbietet es indessen).

Dem entsprechen, mit mannigfachen Differenzen und Zuthaten, auf die ich hier im Einzelnen, wie interessant der Gegenstand auch ist, nicht weiter reflektiren kann, die Angaben der übrigen gṛihyasûtra, s. Gobhila 2, 10. Âçval. 1, 19—22. Çâṅkh. g. 2, 1—6. Kauç. 55—57. (: einiges daraus, soweit die Kasten-Differenzen dabei berührt werden, s. oben pag. 22 ff.) — Ein vara (s. diese Stud. 5, 343) war die dakshiṇâ für das upanayanam Çg. 2, 6., durch welches zudem (s. oben p. 71—73) der Lehrer den Schüler zum ârsheya, resp. samânârsheya machte Kauç. 55. Çâṅkh. g. 2, 2.

Aufser dem täglichen Vedalernen lagen dem Schüler fortab vier Pflichten ob: er mufste das Holz Abends und früh ins Feuer legen, sich seinen (und des Lehrers) Lebensunterhalt durch Betteln im Dorfe (bhikshâcaraṇam) erwerben, durfte nur auf der Erde schlafen (adhaḥçayyâ), und

den râjanya eine trishṭubh, für den vaiçya eine jagatî zu nehmen (s. oben p. 22), was als älterer Brauch erscheint, da es sich an die entsprechende Vertheilung der drei Metra an die drei Kasten anschliefst.

[1]) Pâr. 2, 3 läfst auch dies offen.

mufste dem Lehrer gehorchen (guruçuçrûshâ) Çg. 2, 6. Çat. 11, 3, 3, 3—6. Pâr. 2, 4[1]). Das Verhältnifs zwischen Beiden erscheint durchweg als ein äufserst inniges, obschon Andeutungen nicht fehlen, dafs es gelegentlich, offenbar bei vorgerückteren Schülern, auch an Entzweiungen nicht fehlte. „Zugleich uns Beide möge es beschützen, zugleich uns Beide erfreuen. Zusammen wollen wir uns anstrengen: glanzvoll sei unser Beider Studium; mögen wir uns nicht entzweien" lautet das solenne Eingangsgebet mehrerer Taitt. Upanishad (s. diese Stud. 2, 197. 207. 209. 216); und eine ähnliche Formel, nur im Plural, also von einer Mehrzahl von Schülern zu verstehen, bietet auch Pâr. 2, 10. „Gemeinsam sei uns Beiden Ruhm, gemeinsam uns Beiden brahman-Glanz" lautet ein anderes Gebet T. Âr. 7, 2.

Çâṇḍilya und sein Schüler (antevâsin) Sâptarathavâhani waren uneins (vyûdâte) über einen bestimmten Punkt mystischer Symbolik: der Text giebt dem âcârya Recht Çat. 10, 1, 4, 10. 11.

Die Schüler behüten den Lehrer, sein Haus und sein Vieh vor Gefahren Çat. 3, 6, 2, 15., folgen seinem Wort und bedienen ihn ib. 11, 3, 3, 6.

Bei dem nahen Zusammensein der jungen Schüler mit der Frau, resp. den Frauen des Lehrers, mag sich freilich hier und da ein unerlaubtes Verhältnifs angesponnen haben: es gilt dies aber als eine der fünf oder sechs Hauptsünden T. Âr. 10, 65[2]). Chândogyop. 7 (5), 10, 9 (s. diese

[1]) wo noch hinzugefügt wird, dafs er Salz, Honig und Fleisch so wie Untertauchen (majjana?), Obensitzen (d. i. wohl: höher als der Lehrer? vgl. Çâṅkh. g. 4, 8), unkeuschen Verkehr mit Frauen, Unwahrheit, Nehmen von Dingen, die ihm nicht gegeben sind, zu meiden, und stetig einen Stock zu tragen habe.

[2]) wo schwarzer und weifser Sesam als ein Sühnmittel dagegen aufgeführt wird! billig genug!

Stud. 2, 265. 484). Die älteren Sündenaufzählungen (Kâṭh. 31, 7. T. Br. 3, 2, 8, 12) gedenken dessen noch gar nicht. — Bei sonstigem Bruch der Keuschheit[1]) waren die Sühnen theilweise nicht gar so streng, s. oben p. 102—3.

Die Schulzeit dauerte für den, der alle vier Veda lernen wollte, 48 Jahre (!), nämlich je zwölf Jahre für jeden Veda, oder aber je nur so lange bis der Schüler sie richtig erfaſst hatte (yâvadgrahaṇam) Pâr. 2, 5. Âçval. g. 1, 22, 3 (und Stenzler p. 51. 52). Am Schlusse derselben gab der Schüler dem Lehrer Geschenke und speiste ihn nebst der parishad (Versammlung) und den herbeigekommenen Mitschülern (früheren Schülern desselben Lehrers?) Gobh. 3, 2, 40, womit dann noch zahlreiche sonstige Förmlichkeiten insbesondere ein Reinigungsbad, verbunden waren (Pâr. 2, 6. Çâṅkh. g. 3, 1 Âçv. g. 3, 8. 9); von letzterem erhielt er den Namen: snâtaka, ein Gebadeter.

Von dem Lehrer entlassen (anujnâtaḥ Gobh. 2, 4, 1) verheirathete er sich dann, und auch bei den Hochzeitsfeierlichkeiten spielte der Lehrer noch eine hervorragende Rolle (s. Ind. Stud. 5, 292. 354 etc.)

Auch später gehörte derselbe zu den sechs arghya, an deren Spitze stehend (die Aufzählung lautet: âcârya ṛitvik çvaçuro râjâ snâtakaḥ priyaḥ) Çâṅkh. 4, 21, 1. g. 2, 15. Gobh. 4, 10, 20. Pâr. 1, 3., war somit stets mit gröſster Ehrerbietung aufzunehmen.

---

[1]) Bei der mahâvrata-Feier war es sogar ein integrirender Theil des Rituals, daſs ein brahmacârin und eine puṅçcalî, letztere auſserhalb der vedi stehend, sich mit Schmähreden hart anlieſsen, und dann innerhalb der vedi in einem verhüllten Schuppen sich fleischlich vermischten Kâṭh. 34, 5. Ts. 7, 5, 9, 4. Lâṭy. 4, 3, 9—17. Kâty. 13, 3, 6. Dem Plural in Kâṭh. Ts. zufolge sind es Mehrere, die diesen Akt vollziehen; nach Lâṭy. resp. ein anderes Paar yau varṇau labheran; ebenso wohl auch bei Kâty. Bei Çâṅkh. 17, 6, 2, wo bloſs stripumâṅsau, wird die ganze Ceremonie als „alt, abgekommen, nicht zu vollziehen“ bezeichnet.

Der Lehrer genofs durch alles dieses erhebliche Vortheile, die sich natürlich immer mehr steigerten, je mehr Schüler ihm zuströmten: daher finden wir denn auch Gebete, welche den Wunsch nach zahlreichen Schülern aussprechen Taitt. Âr. 7, 3 (Ind. Stud. 2, 213). Auch scheint irgend welche Beschränkung für die Aufnahme von dgl., vorausgesetzt, dafs sie traivarṇika waren (und auch in dieser Beziehung erscheint dem Lehrer, s. oben p. 71., eine sehr discretionäre Gewalt übertragen) nicht bestanden zu haben. Auch Kranke (vyâdhitân) durfte er aufnehmen Ç. g. 2, 2.

Der Lehrer übernahm die heilige Verpflichtung, nur die Wahrheit, nichts Falsches dem Schüler vorzutragen, wie dies der den Eingang und Schlufs von Taitt. Âr. 7 (Ind. Stud. 2, 211) bildende Spruch versichert. Alles was er wufste, gab er hin. Als dem Çvetaketu, der von seinem Vater Âruṇi als anuçishṭa, ausgelernt, erklärt war, von dem Pañcâla-König Pravâhaṇa Jaivala fünf Fragen, die er nicht beantworten konnte, vorgelegt wurden, ging er hin und beklagte sich beim Vater, dafs er ihm deren Kunde vorenthalten. Âruṇi aber sagte: „du kannst uns, Lieber, doch so weit kennen, dafs ich dir alles gesagt habe, was ich irgend weifs: komm, wir wollen dorthin gehen und Beide als Schüler eintreten" Çatap. 14, 9, 1, 6 (Çvetaketu wies dies schmollend ab: „gehe der Herr allein".). Chândogyop. 7 (5), 3, 4. 5. (Roer p. 317. 318).

Nur für bestimmte Gegenstände des Unterrichts, besondere Ceremonieen und Lehren war eine **gewisse Zurückhaltung**, resp. geradezu Geheimhaltung geboten. So findet sich hier und da die Angabe, man solle dies „nicht einem Jeden" lehren, sondern nur einem Manne aus angesehenem Geschlechte, oder einem Freunde, oder einem

(sonst) bereits Vedakundigen[1]). So z. B. den purushamedha: yo nv eva jnâtas tasmai brûyâd,atha yo 'nûcâno, 'tha yo 'sya priyaḥ syân, net tv eva sarvasmâ iva Çat. 13, 6, 2, 20. Ebenso den pravargya ib. 14, 1, 1, 26. 27, wo noch die Bedingung hinzutritt, dafs der Schüler ein Jahr lang bei dem Lehrer als solcher verweilen müsse (saṃvatsaravâsine 'nubrûyât).

Auch von unbedingt geheim zu haltenden Lehren ist mehrfach die Rede: dabei indefs meist auch vom Bruch des Geheimnisses. Indra drohte dem Dadhyañc den Kopf abzuschlagen Çat. 14, 1, 1, 19—25., wenn er die von ihm gelehrte Kunde einem Anderen mittheile, und er schlug ihm auch das Haupt ab, als derselbe sie trotzdem den Açvin überlieferte. (Dadhyañc freilich überlistete den Indra, indem er sich ein Pferdehaupt aufsetzte: so schon im Ṛik 1, 139, 9). — Ebenso verbot Indra dem Vasishṭha, der ihn leibhaftig erschaut, ihn den übrigen ṛishi kund zu thun (oben p. 34). Vormals kannten eben nur die Vasishṭha die stomabhâga-Sprüche: jetzt freilich kennt sie ein Jeder. — Auch sogar ein kshatriya, der Pañcâla-König Jaivala Pravâhaṇa war im Besitz einer Kunde, die bis dahin noch keinem brâhmaṇa zu Theil geworden war und theilte sie dem Âruṇi mit: so Çat. 14, 9, 1, 11 und Chând. Up. 7 (5), 3,

[1]) Dieselben drei Categorieen kehren auch bei anderen Gelegenheiten wieder. So zunächst bei dem weihenden Hinblick des Opfernden auf die soma-Becher unter Recitation der Sprüche Vs. 7, 27—29, der von dem Priester nur einem Opfernden dieser Art zu gestatten ist Çat. 4, 5, 6, 5 (mit dem speciellen Zusatze: yo vâ 'nûcâno 'nûktenainân prâpnuyât, dafs also der anûcâna in seinem Vedastudium diese Sprüche sich bereits zu eigen gemacht habe?). Kâty. 9, 7, 16. Daher heifst ein Solcher geradezu: avakâçya, d. i. mit dem Hinblick, resp. der Recitation der avakâça-Sprüche zu betrauen. Auch den ançu-graha soll man nur für einen Solchen schöpfen Çat. 4, 6, 1, 14. Kâty. 12, 5, 11; ebenso die pravargya-Ceremonie nur für einen Solchen feiern Çat. 14, 2, 2, 46. Kâty. 26, 7, 52. — Bei einer anderen Gelegenheit wird der weihende Hinblick der Gattinn des Opfernden übertragen Çat. 1, 3, 1, 20.

wo der Zusatz, dafs die Unterweisung in dieser Lehre bisher nur Eigenthum des kshatram gewesen sei: so nach Çaṃkara, s. Roer p. 320. Râjendra Lâla Mitra p. 86; die Textworte lassen sich indefs auch übersetzen: „deshalb (weil bisher kein br. davon wufste) war bisher die Herrschaft (praçâsanam) über alle loka nur dem kshatram gehörig".

Speciell mit dem Namen rahasya, Geheimnifs, sind die in den Âraṇyaka und Upanishad enthaltenen Lehren und Sprüche, z. B. die mahânâmnî- (resp. çakvarî-) Verse, die Kunde des mahâvrata-Tages u. dgl., bezeichnet, welche erst nach Absolvirung des übrigen Veda (vede 'nûkte) unter Beobachtung besonderer Observanzen zum Vortrag kommen Ç. g. 2, 11. Stenzler Âçv. g. p. 52. 53., und Âçval. çr. 8, 14, 1—20 (p. 684 ff. der Calc. Ausgabe von Râma Nârâyaṇa Vidyâratna).

Die für den Unterricht selbst vorgeschriebenen Normen finden sich mehrfach erörtert. Dafs alle dabei vorkommenden Ausdrücke sich nur auf mündliche Ueberlieferung beziehen, keine Spur schriftlicher Hilfsmittel dabei bis jetzt sich gefunden hat [1]), ist schon mehrfach betont worden (s. oben pag. 35. 3, 253. 5, 18). Die Ausdrücke „Veda-Lesung", „Schriftgelehrter" und dgl., die uns leider nur zu geläufig sind, weil wir uns eben eine andere als schriftliche Ueberlieferung eigentlich gar nicht mehr recht auszudenken im Stande sind, werden somit, um nicht von vorn herein irre zu führen, am besten ganz bei Seite zu lassen sein, da sie eben für die alte Zeit keine Gültigkeit haben.

---

[1]) Denn auch die Verwendung der √ dhâ + upa in der Bedeutung von: unmittelbar vorhergehn, eigentlich: sich legen auf, für das Aufeinanderfolgen von Lauten, s. Pet. Wört. unter √ dhâ, bedingt dieselben in keiner Weise.

Einen speciellen Bericht über den Vorgang beim Unterricht im Allgemeinen enthält zunächst das Ṛikprâtiçâkhya Cap. 15. Danach besteht jeder adhyâya, d. i. jedes einmalige Pensum, aus 60 praçna, Fragen, je zu 2 Versen, falls deren Metrum mehr als 40 Silben hat, zu 2 oder 3 Versen, falls es 40silbig, und zu 3 Versen, falls es weniger als 40silbig ist (: dazu noch einige Specialitäten). Es besteht somit jedes Pensum aus mindestens 120, höchstens etwa 180 Versen. Der Lehrer wendet sich zunächst an den rechts von ihm sitzenden[1]) Schüler und sagt ihm den ersten praçna vor: der recitirt denselben nach, und ebenso gehen der Reihe nach, nach rechts hin, auch die Uebrigen damit vor[2]). Und zwar sagt der Lehrer dem Schüler zunächst das erste Wort des praçna, falls dies ein Compositum ist, resp. zwei Wörter, falls es dies nicht ist. Der Schüler spricht dem Lehrer nach, der dann weiter geht, und zwar unter Beobachtung verschiedener Specialitäten, die sich insbesondere auf die mehrfache Hervorhebung gewisser, um ihrer Kleinheit oder um lautlicher Eigenthümlichkeiten willen besonders zu markirender, Wörter durch ein ihnen nachzusetzendes: iti d. i. sic!, so wie von Seiten des Schülers auch noch auf die häufige Wiederholung des an den Lehrer zu richtenden Ehrentitels: bho[3]) beziehen. Am Schlusse des praçna angelangt, wiederholen ihn Alle (und zwar wohl in seinem Zusammenhange, hinter einander). Wenn so Alle den adhyâya praçna-Weise hergesagt haben, werden sie zu ihren anderen Geschäften entlassen.

---

[1]) Ueber die Positur beim Sitzen s. Çâṅkh. g. 4, 8.

[2]) Wörtlich: sie gehen von da an nach rechts hin herum. Der schol., s. Regnier p. 113, fafst die Stelle anders auf. — Zur Sache selbst vgl. Ṛik 7, 103, 5 (oben p. 35).

[3]) aus bhos für bhavas, resp. bhagavas s. diese Stud. 9, 98.

Ausführlich sodann handeln davon die gṛihyasûtra. Die eigentliche Lehrzeit beginnt danach mit der Regenperiode, die den heifsen versengenden Sommer ablöst, wohl weil man da wieder frische Kräfte hat, während in der Sommerzeit die Hitze die zum Studium nöthige Concentration beeinträchtigt. Nach Pâr. 2, 10 ist das adhyâyopâkarma, der Beginn des Schulunterrichts, zusammenfallend mit dem neuen Sprossen der Pflanzen, mit dem Weilen des Mondes im nakshatra çravaṇa[1]), oder dem çravaṇa-Vollmond[2]), oder dem fünften çrâvaṇa, oder dem nakshatra hasta: das Lernen geht dann die nächsten 5½ oder 6½ Monate, also das Winter-Semester hindurch, fort. Ueber andere dgl. Data s. das Naksh. 2, 322. 338—9 von mir Zusammengestellte[3]), wo ich auch von den verschiedenen Fällen, resp. Tagen, bei denen das Studium innerhalb dieses Zeitraumes auszusetzen ist[4]) — ein Gegenstand, der sehr minutiös erörtert wird —, einige angeführt habe. Die grofse Zahl dieser anadhyâya-Gelegenheiten (âkâla) zeigt u. A. wohl, dafs auch der pflichtgetreue Veda-Lehrer sich und seinen Schülern gern mal einen freien Tag gönnte (: das eigene Studium, der svâdhyâya, mufste freilich auch bei solchen Gelegenheiten fortgesetzt werden s. oben

---

[1]) Ueber die hiermit vermuthlich zusammenhängende Wandlung der alten Namensform çroṇâ in çravaṇa s. das Naksh. 2, 322. 375. Bemerkte. — Hieher gehört auch dafs dies nakshatra im M. Bhâr. 6, 86 brahmarâçi heifst.

[2]) so auch in der anuvâkânukramaṇi v. 6: çrâvaṇasya tu mâsasya paurṇamâsyâm upakramaḥ. — Im Râm. 4, 27, 10 (s. diese Stud. I, 287) wird der praushṭhapada-Monat als svâdhyâya-Zeit der sâmaga genannt.

[3]) Die ibid. aus Âçval. 8, 14, 21. 22 angeführte Stelle ist anders zu verstehen. „Von phâlguna I. bis zur çravaṇâ VI. studiren (dieses Stück, die mahânâmnî-Verse etc.) diejenigen, welche es noch nicht durchgemacht haben: von taishî ab XI. dagegen (bis zur çrâvaṇî) die, welche es bereits kennen“ (die letzteren somit zwei Monate länger! resp. beide gerade während des Sommers!?). So der Comm. in der Calc. edit. p. 693.

[4]) z. B. am letzten Tage des çrâvaṇa nach der Praṇavopanishad s. diese Stud. 9, 51.

p. 116). Ein näheres Eingehen hierauf würde uns leider hier etwas zu weit führen.

Der Unterricht selbst begann nach Pâr. 2, 10 mit dem Worte om und dreimaliger Recitation der sâvitrî[1]). Es folgten (bei den Anhängern des Yajurveda) die adhyâyâdayas, d. i. die Anfangssätze der adhyâya genannten Abschnitte (in den mantra und brâhmaṇa der Yajus-Texte, schol.); bei den Bahvṛica die ṛishimukhâni, Anfänge der ṛishi d. i. nach dem schol. der maṇḍala und sûkta; bei den Chandoga die parvâṇi, d. i. Anfänge der parvan genannten Abschnitte[2]), und dann erst begann die eigentliche Textaufführung. — Diese Angabe ist von hohem Interesse, weil sie theils zeigt, daſs die Texte damals innerhalb der einzelnen çâkhâ bereits völlig geordnet waren, theils welche specielle Sorgfalt man der Zusammenhaltung der zu einander gehörigen Abschnitte widmete, indem man eben jedes Schul-Semester mit einer Gesammtübersicht darüber einleitete.

Aehnlich die Angaben der übrigen gṛihyasûtra[3]). Nach Çâñkh. g. 2, 7 nämlich bittet der Schüler bei seiner Aufnahme nach Mittheilung der sâvitrî (die nach den drei Kasten verschieden ist) zunächst um Belehrung über die ṛishi, die Gottheiten, die Metra, dann über die çruti (nach dem schol. saṃhitâ und brâhmaṇa), darauf über die smṛiti (nach dem schol: die dharmasmâraka, Manu u. s. w.!),

---

[1]) Gobh. 3, 8, 3 fügt noch eine sâmasâvitrî hinzu.

[2]) Dieser Name ist gegenwärtig den Abschnitten des Sâmaveda nicht mehr zukommend (bis auf einen Rest dieser älteren Eintheilung, über welche Benfey Einl. zum S. V. p. XVIII. zu vgl.), wie dies Gleiche von ihm ja auch als Name von Abschnitten des Atharvaveda (s. Çatap. 13, 4, 3, 7. 8) gilt. — Die älteste Erwähnung des Wortes parvan in der vorliegenden Bedeutung ist wohl die im Ṛik 7, 103, 5 (s. oben p. 35).

[3]) Sind Gobhila's mir dunkle Worte 3, 3, 7 âcântodakâḥ khâṇḍikebhyo 'nuvâkyâ anugeyâḥ kârayet etwa auch hieher gehörig?

hierauf über çraddhâmedhe d. i. wohl über den richtigen Glauben und die richtige Einsicht[1]). Und der Lehrer lehrt ihm dann zunächst ṛishi, devatâ und Metrum eines jeden mantra[2]). Im Fall er dieselben bei einem mantra selbst nicht kennt, recitirt er die heilige sâvitrî (tat savitur vareṇyam). Darauf lehrt er ihm der Reihe nach entweder 1) die einzelnen ṛishi d. i. die Hymnen eines jeden dgl., oder 2) die einzelnen anuvâka (85 im Ṛik), und zwar bei den kshudrasûkta (Ṛ. 10, 129—191) jedenfalls nicht die einzelnen ṛishi, sondern stets einen ganzen (ihrer beiden) anuvâka: — oder 3) soviel als er für passend hält: — oder 4) das erste und letzte sûkta eines ṛishi: — 5) resp. eines anuvâka: — oder 6) je die Anfangsverse der sûkta (ekaikâṃ sûktâdau): — oder 7) er bemerkt je beim Eingang jedes sûkta ausdrücklich: „eshâ prabhṛitiḥ“, dies ist der Anfang. — Auch hieraus ergiebt sich zur Genüge, welche Sorgfalt der Vedaüberlieferung gewidmet ward, obschon gleichzeitig auch der Möglichkeit, daſs ein Lehrer doch nicht ganz genau Bescheid weiſs, gedacht ist (,eine Möglichkeit, die wohl deutlich zeigt, daſs an schriftliche Ueberlieferung der Texte für diese Zeit noch nicht zu denken ist: denn hätte der Lehrer bei seinem Vortrage ein Mspt. zur Hand gehabt, so brauchte er ja nur hineinzublicken, um sich in zweifelhaften Fällen sofort des Richtigen zu vergewissern.).

Und in Bezug auf das upâkaraṇam, den Beginn des Schulsemesters heiſst es ebendas. 4, 5, daſs nach Angabe

[1]) çraddhâ vedabodhiteshu dharmeshv âstikyam, medhâ teshâṃ dharmâṇâm manasi dhâraṇâçaktiḥ.

[2]) Wer ohne diese drei, ohne ferner den viniyoga (die rituelle Verwendung) und den Sinn zu kennen, (den Veda) studirt (adhîte), lehrt (anubrûte), murmelt, für sich oder für Andere opfert, für den ist dies nicht nur völlig wirkungslos, sondern es schadet ihm auch noch erheblich Kâty. Vs. Anukram. 1, 1.

Einiger dabei zunächst für jede ṛic[1]) eine Opferspende von gerösteter Gerste und dgl. Mehl in saurer Milch und Ghee gemischt dargebracht wird. Oder es geschieht dies nur mit den Anfangsversen der sûkta und anuvâka[2]); ja nach Mâṇḍûkeya nur mit denen der adhyâya, resp. der ârsheya (ṛishi-Kreise?), adhyâyârsheyâdyâbhiḥ[3]). Kaushîtaki endlich beschränkte die Zahl der Spenden auf den Anfangsvers des Ṛik, die Schlufsverse der ersten 9 maṇḍala je in Gemeinschaft mit dem Anfangsvers des je folgenden maṇḍala, und den Schlufsvers des letzten maṇḍala[4]). Daran schliefsen sich die drei mahâvyâhṛiti, die sâvitrî, die Anfänge der Veda und dgl. (? vedâdiprabhṛitîni), und gewisse svastyayana genannte Segenssprüche. Erst dann hebt der eigentliche Unterricht an.

Ganz analog, und zwar der Satzung des Kaushîtaki entsprechend, lauten die Angaben im Âçvalâyana gṛihya 3, 5 (Stenzler p. 95—96).

Nach jedem Tagewerk ist folgendes Gebet um Abwenden der Vergefslichkeit zu recitiren (adhîtyâ 'dhîtyâ 'nirâkaraṇam) Pâr. 3, 15: „Mein Antlitz sei verständig (?oder: mein Mund sei geschickt, pratîkam me vicakshaṇam), meine Zunge rede Honig! mit den Ohren habe ich viel gehört. Nimm du nicht (o mein Geist) die in mir (ruhende)

---

[1]) Nach dem schol. sind es 10581 dgl. Spenden, vgl. diese Stud. 3, 256. An der ibid. p. 255 citirten Stelle aus der anuvâkânukramaṇî liest M. Müller Anc. S. Lit. p. 220 shaṭ ca vargâḥ, statt shaṭkavargâḥ, wodurch die Zahl der varga daselbst auf 2006, die Zahl der Verse auf 10417 steigen würde, eine Zahl, die für die Çâkala-Schule gilt. Die Zahl 10581 dagegen gilt für die Vâshkala-Schule, an welche Çâñkhâyana, s. Nârâyaṇa bei Stenzler zu Âçval. g. 3, 5, 9 p. 95., sich anschliefst,

[2]) Nach dem schol. sind dies 1102 Spenden, nämlich für 1017 Hymnen (mit Ausschlufs also der Vâlakhilya) und 85 anuvâka. Dies würde zur Çâkala-Schule stimmen ;die Vâshkala zählen 1025 sûkta.

[3]) Nach dem schol. 64 Spenden, was aber nur für die adhyâyâdi pafst: die ârsheyâdi (?) würden dann hiebei ausfallen.

[4]) und zwar gehört der als solcher aufgeführte Vers der Vâshkala-Schule an, s. Nârâyaṇa bei Stenzler Âçv. g. p. 95.

Kunde (?mâ tvaṃ hârshîḥ[1]) çrutam mayi) ||. Du (mein Geist!) bist die Verkündung (pravacanam) des brahman (der heiligen Veda-Texte), bist die Grundlage des brahman, bist der Speicher des brahman (brahmakoça), bist Spende (sani) des br., bist Beruhigung, bist Nicht-vergefslichkeit ||. Tritt ein (o Veda) in meinen brahman-Speicher (in mein Herz), ich lege dich hinein kraft der Stimme (vâcâ) ||. Es wohne in mir die Kraft zu erfassen, zu behalten und auszusprechen die Accentuirung (? svarakaraṇa-), die Gutturalen, die aurasa-Laute[2]), die Dentalen, die Labialen. Es mögen mir gedeihen (âpyâyantu) die Glieder, die Stimme (vâc), der Odem, das Auge, das Ohr, der Ruhm, die Kraft, Was ich gehört und durchgemacht (yan me çrutam adhitam), das bleibe in meinem Geiste."

Am Schlufs des Schulsemesters (utsarga) endlich, am rohiṇî-Tage des pausha XI oder an der mittleren ashṭakâ (vgl. schol. bei Stenzler zu Âçv. g. 3, 5, 20), fand eine Wasserspende statt, welche an die Götter, Metra, Veda, ṛishi, die alten Lehrer, die gandharva (-artigen Lehrer?) die übrigen Lehrer (itarâcâryân), das Jahr mit seinen Theilen, an die Manen und Lehrer überhaupt gerichtet war, und welche nach viermaliger rascher Recitation der sâvitrî mit dem Spruche viratâḥ smaḥ „wir hören auf" endet: so Pâr. 2, 12. Ebenso Âçv. g. 3, 5, 22.

Eine Aufzählung dieser Art, welche die „ṛishi, alten Lehrer etc." aufführt, finden wir im Âçval. g. 3, 4, 2. 4 bei Gelegenheit des brahmayajna, als dessen Schlufstheil dieselbe ebenfalls (s. oben p. 119) verwendet wird, so wie im Çânkh. g. 4, 10, wo sie dem snâta d. i. dem Schüler, dessen Schulzeit

[1]) ob etwa hâsiḥ zu lesen? „verliere nicht...." [2]) ?s. diese Stud. 4, 76.

zu Ende ist, zugetheilt wird[1]). S. hierüber u. A. auch diese Stud. 5, 146—7. Näher darauf einzugehen, muſs ich mir leider hier versagen, da ich ohnehin schon, durch die Wichtigkeit des Gegenstandes verleitet, hier bereits etwas mehr ins Detail gegangen bin, als es bei dieser Gelegenheit eigentlich erforderlich war.

Die zweite Stellung, in welcher der brâhmaṇa seiner lokapakti-Pflicht genügte, war die als Opferpriester (ṛitvij) für Andere. Für alle Opfer nämlich, bei welchen eine Opferspende, resp. ein Rest derselben, zu verzehren war, konnten nur die brâhmaṇa die Stelle eines fungirenden Priesters übernehmen, da nur ihnen, kraft ihrer ajyeyatâ, die Fähigkeit dazu innewohnte: so Kâty. 1, 2, 8. 9 (oben pag. 12. 63.). Es war daher für jede dgl. Handlung vor deren Beginn die Wahl der dazu gehörigen Priester nöthig. Und zwar vor Allem die eines die ganze Opferhandlung überwachenden Priesters, welcher den alten allgemeinen Priesternamen brahman als speciellen Titel führt. Es war dazu ein möglichst veda-Kundiger brahmishṭha, der resp. alle drei Veda studirt hat (Çat. 11, 5, 8, 7), zu nehmen: und die Wahl geschah am Morgen gleich nach der Darbringung des täglichen agnihotram Kâty. 2, 1, 18 (paddh. p. 177). Sein Sitz war rechts vom âhavanîya, von wo er die ganze Handlung überschaute und überwachte Çat. 1, 7, 4, 18. Auch wenn er zum Schutz einer Verrichtung derselben nachgeht, bleibt er stets rechts davon Kâty. 11, 1, 3. 4. Er saſs schweigend (vâcaṃyamaḥ) da, um seine Aufmerksamkeit ungetheilt dem Opferhergange zuzuwenden.

---

[1]) Eine kürzere Aufzählung der Art kehrt ibid. 6, 1 behufs des svâdhyâya des Âraṇyaka wieder. Eine weit sekundärere Form des pitṛitarpaṇam endlich enthält das 45ste Atharvapariçishṭam (Verz. der B. S. H. p. 92).

An ihn wenden sich die anderen Priester, um zu ihren Handlungen Erlaubnifs und die richtige Weihe zu erhalten, die er mit dem Worte om oder mit besonderen Sprüchen ertheilt. Wenn etwas versehen wird, weifs er die richtige Sühne dafür Kâty. 11, 1, 1 ff. 25, 14, 35. Ait. Br. 5, 34. Çâñkh. br. 6, 10—14 çr. 3, 21, 1 ff. Lâṭy. 4, 9, 1—5, 12, 25; denn er ist der Arzt (bhishaj) unter den Priestern Çat. 1, 7, 4, 19. 14, 2, 2, 19 Ait. Br. 5, 34. Hie und da singt er übrigens auch wohl selbst ein sâman Çat. 5, 1, 5, 1. Kâty. 4, 9, 8. 14, 4, 1. Çâñkh. 16, 17, 5., oder erscheint sonst wie an der Handlung betheiligt, Gebete murmelnd Çat. 9. 2, 3, 5. 13, 6, 2, 12., an einem brahmodyam Theil nehmend Çat. 13, 2, 6, 9. 5, 2, 14., oder an einem andern zum Ritus gehörigen Zwiegespräch ib. 13, 5, 2, 5. Er allein ist im Stande den prâçitra genannten Abschnitt von der Opferspende, der auch für die anderen Priester von zu gewaltiger Heiligkeit ist, zu verzehren Kâty. 2, 2, 15 ff. — Sein Werk, die Oberaufsicht[1]), wiegt die Hälfte alles dessen auf, was die übrigen Priester thun, wenn er auch nur still dasitzt[2]), während die anderen beschäftigt sind Çâñkh. Br. 6, 11. Ait. Br. 5, 34[3]). Er repräsentirt den bṛihaspati, welcher unter den Göttern dieselbe Stellung einnimmt, die er unter den Men-

---

[1]) Beim soma-Opfer, wo er mehrfach auch beim Ritus selbst betheiligt (Lâṭy. 5, 5, 1—12, 25), übertrugen die Kaushîtakin nach Âpastamba im schol. zu Kâty. 17, 1, 7. die Oberaufsicht einem Andern, dem sadasya. S. auch Âçv. g. 1, 23, 5.

[2]) Sollte sich hierauf schon Ṛik 8, 92, 30: mo shu brahmeva tandrayur bhuvaḥ beziehen, wie Haug Einl. zum Ait. Br. p. 20 meint? oder genügt nicht auch hier noch die Bedeutung: Priester im Allgemeinen?

[3]) wo dies indefs in die Vorzeit versetzt wird! ardhabhâg gha vâ esha itareshâm ṛitvijâm agra âsa yad brahmâ: vormals war der brahman zu den übrigen ṛitvij die eine Hälfte bildend (,sie die andere). Haug's Uebersetzung (p. 376) „he does one half of the work, for he was at the head of the other priests“ ist völlig verkehrt. — Wenn daher der brahman sieht, dafs ein Anderer vom Opfernden sogar mehr bekömmt als er, flucht er dem Opfernden Kâṭh. 34, 18.

schen, so z. B. Çat. 1, 7, 4, 21. Kâty. 2, 1, 19. Çâñkh. 4, 6, 9. Kauç. 3. — Das Ṛigbrâhmaṇa (Çâñkh. 6, 11) erhebt die Forderung, dafs nur ein Bahvṛica brahman sein könne. — Nach anderen Stellen war vormals die Fähigkeit, dies Amt zu bekleiden, gar an eine bestimmte Familie, die der Vasishṭha geknüpft, weil nur sie die für den brahman nöthigen stomabhâga-Sprüche kannte (s. oben p. 34. 35. 127.): jetzt indefs — heifst es weiter — kann ein Jeder (natürlich mufs er sonst dazu berechtigt sein) diese Sprüche lernen, somit auch ein Jeder brahman sein Çat. 22, 6, 1, 41. 4, 6, 6, 5. Ja es konnte sogar auch Einer, der dieselben nicht kannte, das Amt des brahman bekleiden 12, 6, 1, 38: die Sprüche wurden dann von einem Andern, ihrer Kundigen, recitirt, nachdem derselbe vorher von dem brahman dazu die Erlaubnifs erbeten und erhalten hatte. Jedenfalls aber mufste der br. im Uebrigen die richtigen Sühnsprüche kennen, sonst war er zu seinem Amte nicht tauglich Çat. 11, 5, 8, 6.

Bei den pâkayajna ist der brahman der einzige ṛitvij, (der Hausvater) selbst ist hotar Gobh. 1, 9, 7 (d. i. es wird nur ein ṛitvij gebraucht, und dieser führt den alten Priesternamen: brahman). Nach Âçval. g. 1, 3, 6 ist die Hinzuziehung desselben dabei beliebig[1]), nur bei zwei Gelegenheiten, bei dem Opfer an Dhanvantari (ib. 1, 12, 7) und dem çûlagava (ibid. 4, 8, 15) nothwendig. So kann beim Haarschneiden im dritten Jahre eines Knaben ein brahman zugezogen werden oder nicht (ib. 1, 17, 5). Nach dem schol. zu Çâñkh. g. 1, 8 dakshiṇato ('gneḥ) brahmâṇam pratishṭhâpya kann man sich im gṛihya-Ritual auch mit einem

[1]) Bei der Hochzeit beginnt oder schliefst er den Reigen, resp. Zug Kauç. 75, 8. 77, 2. 4. Ebenso bei der Leichenfeier Kauç. 82.

symbolischen, aus 50 kuça-Halmen nämlich bestehenden, brahman behelfen. Und ähnlich heifst es bei Gobh. 1, 6, 19: „wenn Einer Beides vollziehen will, das hotar-Amt und das brahman-Amt, legt er mittlerweile einen Sonnenschirm oder ein Obergewand oder einen Wassertopf oder ein Graspolster (darbhacaṭum) auf den brahman-Sitz und thut das Uebrige (d. i. wohl: was der brahman thun sollte), wenn er wieder zurückkommt.“

Brahman ist denn auch endlich der Name, welchen im Atharva-Ritual speciell der Priester eines Königs führt, sei es ein solcher, den derselbe sich bei bestimmten Gelegenheiten behufs deren richtiger Sühne erwählt Kauç. 94. 126 (s. Omina p. 346. 394.), sei es dafs er geradezu als Hauspriester (guru, purohita) für ihn im Allgemeinen fungirt: so z. B. bei der Königsweihe, wo er u. A. den Spruch: sahaiva nau sukṛitaṃ saha dushkṛitam „Gutthat wie Uebelthat sei uns Beiden gemeinsam“ verwendet Kauç. 17: oder bei dem indramaha-Feste Kauç. 140 (Ath. Par. 19, 1). Und zwar wird hierbei an ihn die specielle Forderung gerichtet, dafs er bhṛigvañgirovid sei, d. i. die Sprüche der Bhṛigu und Añgiras, die Atharvan-Sprüche nämlich, kenne (Omina p. 346), wie denn die Atharvapariçishṭa (s. diese Stud. 1, 296) ja überhaupt ausdrücklich verlangen, dafs als brahman — und zwar verstehen dieselben darunter eben den guru eines Königs — ein atharvavid, nicht ein Anhänger der drei anderen Veda zu nehmen sei[1]).

Ein zweiter Priester-Namen, der, ursprünglich eine allgemeine Bedeutung habend, später — und zwar in den

---

[1]) Daher denn auch der Namen brahmaveda angeblich „Veda des brahman“ d. i. guru bedeuten soll, während das Wort brahman darin vielmehr in neutraler Bedeutung als: heiliger Spruch zu fassen ist.

Ritualtexten bereits fast ausschliefslich — eine specielle Bedeutung gewonnen hat, ist hotar. Etymologisch ist das Wort noch unklar, da es entweder den Opfrer (√hu) oder den Herbeirufer (√hû) der Götter bedeuten kann. Letztere Auffassung stimmt speciell zu der Bedeutung, welche das Ritual mit dem Worte verbindet, wonach nämlich hotar[1]) derjenige Priester ist, welcher die Hymnen recitirt und dadurch die Götter eben zum Opfer herbeiruft. Dagegen die Auffassung als: Opfrer[2]) entspricht, wie mir scheint, besser der älteren allgemeinen Bedeutung des Wortes als: Priester. Im Veda ist eben mehrfach von „sieben hotar“ die Rede[3]), so 9, 114, 3 (saptá hótâra ṛitvíjaḥ). 8, 49, 16., resp. von „sieben hotrâs“ (das Feminin als abstrakter Name der Würde statt des konkreten Masculins). Vs. 17, 79, und „sieben hotrâṇi“ (neutr.) Ṛ. 3, 4, 4. Und in den Ritualtexten finden sich mehrere Composita, in denen hotar als letztes Glied eben nur: Priester bedeutet. So bezeichnen dieselben das Neumonds-, resp. Vollmondsopfer, welches als Theil eines dvâdaçâha-Somaopfers dient, als caturhotar[4]) Çâñkh. 10, 15, 4. Pañcav. 25, 4, 2 (wonach es während des ganzen zweiten Monats des kuṇḍapâyinâm ayanam so zu begehen). T. Br. 2, 3, 6, 1—4: — ebenso die vier câturmâsya-Opfer in gleicher Beziehung als pañcahotar Çâñkh. 10, 16, 3[5]). Kâṭh. 9, 13. Pañc. 25,

---

[1]) von √hû, wie potar von √pû Pâṇ. 6, 4, 11.

[2]) so auch Benfey im Sâma-Glosser: juhoter hotety Aurṇavâbhaḥ Nir. 7, 15. vgl. Zend. zaotar. [3]) ebenso von sieben dhâtar Ṛ. 9, 10, 3., sieben ṛitvijas Taitt. Âr. 1, 7., sieben viprâs Ṛ. 1, 62, 4.

[4]) d. i. als mit der Litanei gleiches Namens verbunden, welche den hotar, adhvaryu, agnîdh und upavaktar als die vier hotar aufzählt: vgl. Çat. 4, 6, 9, 18 (Plural). T. Br. 2, 2, 2, 1. T. Âr. 3, 2. Kâṭh. 9, 8. 11. 13. Ait. Br. 5, 23. 25. Pañc. 4, 9, 13. Kâty. 12, 4, 17. Lâṭy. 3, 8, 7. Citat bei Karka zu Kâty. 4, 1, 1: caturhotrâ paurṇamâsîm abhimṛiçet, pañcahotrâ 'mâvâsyâm.

[5]) als fünfter hotar tritt in der betreffenden Litanei zu den obigen vier noch ein zweiter adhvaryu hinzu; ebenso T. Âr. 3, 3. T. Br. 2, 2, 2, 2. Kâṭh. 9, 8. 11.

4, 2 (wonach für Monat 3—6 des kuṇḍap. ayanam bestimmt): — den paçubandha als shaḍḍhotar[1]) Çâñkh. 10, 17, 4. Kâṭh. 9, 13. T. Br. 2, 2, 2, 3 T. Âr. 3, 4. 6. (schol.) Çat. 11, 7, 2, 6 Kâty. 6, 1, 36 (schol.): — das soma-Opfer (saumya adhvara) als saptahotar[2]) Çâñkh. 10, 18, 4. Kâṭh. 9, 13. T. Br. 2, 2, 2, 5. T. Âr. 3, 5. Pañc. 25, 4, 2 (während der Monate 7—12 des kuṇḍ. ayanam zu begehen): — endlich das während des ersten Monats des kuṇḍapâyinâm ayanam zu begehende agnihotram als daçahotar[3]) Çâñkh. 10, 14, 4. Pañc. 25, 4, 2 (Lâṭy. 10, 12, 10) Kâṭh. 9, 8. 13—16. Ait. Br. 5, 25. T. Br. 2, 2, 4, 1. 3, 6, 4[4]). T. Âr. 3, 1.

Wir erhalten hiermit zugleich eine Uebersicht über die je zu den einzelnen Opfern gehörige Anzahl von Priestern, die nach dem Angeführten zwischen 4. 5. 6. 7. und 10 variirt. Auffällig ist hierbei zunächst die hohe Zahl von Priestern, deren zehn, die dem einfachen agnihotra-Opfer zugetheilt wird, und sodann die geringe dgl. Zahl, nur deren sieben, die dem soma-Opfer zukommen soll, während dasselbe in den Ritualtexten durchweg eine weit höhere Zahl, deren 16 nämlich, zugetheilt erhält. Was den ersteren Punkt betrifft, so reducirt sich indessen theils die Zahl der wirklichen hotar auf vier, die übrigen sechs in der betreffenden Litanei genannten hotar sind nur materielle homasâdhana (schol.), welche als hotar personificirt erscheinen:

---

[1]) Der Spruch zählt nur fiktive Priesternamen auf; nämlich cakshus, prâṇa, pṛishṭham, âtman, yajna, çarîram. Im Çat. Br. indessen werden adhvaryu, hotar und brahman je mit ihren Genossen pratiprasthâtar, maitrâvaruṇa und âgnîdhra als die 6 hotar des paçubandha aufgeführt.

[2]) Als sechster und siebenter hotar treten zu den fünf Priestern des pañcahotar-Spruches zwei abhigara hinzu.

[3]) Aufser agnîdh, hotar, upavaktar, adhvaryu enthält die Litanei (cittiḥ sruk cittam âjyam etc.) lauter fiktive Priester-Namen, nämlich sruc, âjyam, vedi, barhis, agni, havis!

[4]) Nach dem schol. bezieht sich dies auf die ein Jahr lang dauernde Feier des gavâmayanam.

theils handelt es sich hier ja auch gar nicht um das gewöhnliche agnihotram[1]), sondern eben um dasselbe in seiner Verbindung mit dieser Litanei, resp. als Bestandtheil eines der grofsen soma-Opfer Namens sattra. Der zweite Punkt dagegen, die Zutheilung der nur sieben hotar aufführenden Litanei an den saumya adhvara, während man dem Ritual nach eine dgl. mit 16 Namen erwarten sollte, scheint mir in der That auf einer alterthümlicheren Ritual-Stufe, in welcher eben die Zahl der Priester dabei noch nur auf sieben beschränkt war, als Grundlage zu beruhen. Es liegt nahe dabei an jene sieben hotar zu denken, die der Ṛik (s. p. 139) anerkennt und deren Aufzählung sich darin, in 2, 1, 2[2]) nämlich, auch wirklich vorfindet. Und zwar stehen daselbst, in konkreter und abstrakter Namensform, hotram[3]), potram, neshṭram, agnidh, praçâstram, adhvariy (τὸ adhvaryu esse) und brahman neben einander: ähnlich ib. 2, 5, 1—6 (wo indefs der agnidh) und 2, 36, 1—6 (wo der adhvaryu fehlt). Dieselben Namen[4]) erscheinen in der solennen Priesterwahlformel Kâty. 9, 8, 8—14 (u. schol. ibid.), resp. bis auf praçâstar, der durch upavaktar vertreten ist, auch im Çâñkh. Br. 28, 5. çr. 7, 6, 7. Âçval. 5, 7, 3., und zwar erklärt das Çâñkh. Brâhmaṇa selbst den upavaktar

---

[1]) beim einfachen agnihotram nur ein Priester T. Br. 2, 3, 6, 1.

[2]) Dieser Vers kehrt identisch 10, 91, 10 wieder, wo er dem Aruṇa Vaitahavya, während im zweiten maṇḍala dem Gṛitsamada, zugetheilt wird: vgl. hierüber diese Stud. 2, 44.

[3]) Man sollte hautra etc. erwarten, s. Pâṇ. 4, 4, 49. Vâj. S. spec. 2, 45.

[4]) Einzelne derselben erscheinen gelegentlich auch noch anderweitig im Ṛik neben einander, so 4, 9, 3—5 hotar, potar, gṛihapati, brahman, upavaktar: — 1, 94, 6 adhvaryu, hotar, praçâstar, potar: — 2, 37, 1 ff. hotrât, potrât, neshtrât: — 1, 15, 2—5 potrât, neshṭar, brâhmaṇât: — 10, 41, 2. 3 hotar, adhvaryu, agnidh: — 1, 76, 4 hotram, potram: — 7, 16, 5 gṛihapati, hotar, potar: — 10, 52, 2 hotar, âdhvaryavam, brahman: — 2, 43, 1. 2 sâmaga, udgâtar, (s. Muir am a. O. p. 10. 11).

eben auch direkt durch praçâstar[1]), indem es sich auf Ṛ. 4, 9, 5 beruft, wie denn upavaktar als Name eines Priesters zur Zeit des Ṛik (s. 6, 71, 5. 9, 95, 5) offenbar gäng und gäbe war. Oder man könnte etwa an die sieben hotar denken, welche speciell im Ritual des Ṛik anerkannt sind (Haug Einl. zum Ait. Br. p. 58), an den hotar nämlich, und seine 6 Genossen, die drei hotrâs: maitrâvaruṇa, brâhmaṇâchansin und achâvâka, und die drei hotrâçansin: potar, neshṭar und agnîdh (s. hierüber diese Stud. 9, 375). Die saptahotar-Litanei selbst führt indessen (s. oben p. 140) weder diese noch jene, sondern andere sieben Namen auf, nämlich: hotar, agnîdh (resp. meist in der älteren Ṛik-Form agnidh), upavaktar, zwei adhvaryu[2]) und zwei abhigara, Namen, unter denen drei, upavaktar (s. oben) und die beiden abhigara, im Ritual nicht mehr als Priesternamen[3]) gekannt sind, die somit eben wohl auf einer noch älteren Ritual-Phase als jene beiden Ṛik-Stellen selbst, deren Namen ja sämmtlich im Ritual wiederkehren, beruhen. Letzteres kann sich ja begreiflicher Weise erst allmälig zu der bestimmten Norm entwickelt haben, in der wir es in den Brâhmaṇa etc. vorfinden, und welche dann ihrerseits das Vergessen der alten Namen und Vorstufen, von denen uns in jenen Litaneien eine Erinnerung bewahrt zu sein scheint, zur Folge gehabt hat. Von der Flüssigkeit der Priester-

---

[1]) Auch dieser Name ging schliefslich wieder verloren und ward durch maitrâvaruṇa vertreten.

[2]) Im Kâṭh. 9, 12 nur ein adhvaryu und der udgâtar.

[3]) abhigarau ist wohl ein ekaçesha für abhigarâpagarau (ähnlich wie trayastrinçau für dvâtrinçatrayastrinçau gebraucht wird, u. dgl. mehr). Wir finden dieselben allerdings im mahâvrata-Ritual wieder s. Kâty. 13, 3, 4. 5. Kâṭh. 34, 5., aber nicht als Priesternamen (: nach Lâṭy. 4, 3, 1 ist der apagara sogar ein vṛishala d. i. çûdra.) Nur im Pañc. 25, 14, 3 erscheinen Beide wirklich als Priester neben anderen 17 dgl. aufgeführt (beim sarpasattra, s. auch Nid. 10, 12).

namen in älterer, der Fixirung des vorliegenden Rituals vorausgehender Zeit, legt ja auch noch eine andere Stelle des Ṛik Zeugnifs ab, nämlich 1, 162, 5 (s. Haug Einl. zum Ait. Br. p. 13), wo die sechs Namen: hotar, adhvaryu, âvayaj, agnimindha, grâvagrâbha und çanstar neben einander stehen, von welchen Namen die letzteren vier den Ritualtexten in dieser Form völlig unbekannt sind.

Sobald das Ritual sich konsolidirte, scheinen — oder vielmehr Beides ging wohl gleichzeitig unter gegenseitiger Wechselwirkung vor sich — die Priester sich in verschiedene, ihrer Thätigkeit nach fest geschiedene Gruppen geordnet zu haben, je nachdem sie entweder beim Recitiren von Hymnen, oder beim Singen derselben, oder bei sonstigen Opferhandlungen betheiligt waren. In der That beruht ja hierauf gerade auch die Scheidung des Veda selbst in die drei Gruppen Ṛic, Sâman und Yajus, welchen je die drei Priestergruppen hotar, udgâtar, adhvaryu entsprechen[1]), an welche sich als vierter der das Ganze leitende brahman anschliefst[2]). Jede dieser vier Gruppen besteht in der vorliegenden Ausbildung des Rituals je wieder aus vier Gliedern. Der Führer jeder Gruppe heifst âdyartvij oder mahartvij, die übrigen heifsen hotrâ, hotrâçansin, oder hotṛika. Und zwar

---

[1]) Wenn aus dem Zusammenhange kein anderes Subjekt hervorgeht, ist unter der dritten Person im Ṛik-Ritual stets der hotar, im Sâman der udgâtar, im Yajus der adhvaryu zu subsumiren (vgl. Lâṭy. 1, 1, 4. Âçv. 1, 1, 18). Es geschieht übrigens beim Opfer von Seiten des hotar oder udgâtar nichts, ohne vorhergehende Aufforderung dazu durch den adhvaryu Çat. 4, 6, 7, 19.

[2]) Die Keime hiezu liegen schon im Ṛik vor. Auf die Gegenüberstellung der gâyatriṇas, arkiṇas, brahmâṇas Ṛ. 1, 10, 1 resp. von gâyata, ukthâni çansata, brahmâ kriṇota 8, 32, 17 hat bereits Haug a. a. O. p. 20 hingewiesen. Vgl. noch yajnanyàm sâmagắm ukthaçắsam Ṛ. 10, 107, 6; ṛicaḥ .. sâmâni 5, 44, 14. 15., sâmnâ .. ukthaiḥ 8, 84, 7, arkebhis .. sâmabhis .. gâyatraiḥ 8, 16, 9. Nach Yâska (Nir. 1, 8) wäre sogar bei 10, 71, 11 bereits an die vier Priesterklassen hotar, udgâtar, adhvaryu, brahman zu denken (s. Muir am a. O. p. 13).

gehören zum brahman als seine Genossen der brâhmaṇâchaṅsin, potar und âgnîdhra, zum udgâtar der prastotar, pratihartar, subrahmaṇya, zum hotar der maitrâvaruṇa[1]), achâvâka, grâvastut, zum adhvaryu der pratiprasthâtar[2]), neshṭar, unnetar Kâty. 7, 1, 6—9. Âçval. 4, 1, 6. Çâṅkh. 13. 14, 1. Die Kaushîtakin fügten als siebzehnten noch den sadasya[3]) als Oberaufseher über alle Verrichtungen hinzu, Âpastamba im schol. zu Kâty. 7, 1, 7. Âçval. g. 1, 23, 5 (Stenzler p. 56). Im Çatap. Br. 10, 4, 2, 19 wird es aber verboten, einen siebzehnten ṛitvij zu nehmen. — Bei den sattra genannten Opfern trat indeſs als siebzehnter regulär noch der sogenannte gṛihapati, Hausherr, hinzu. Im Pañcav. Br. 25, 14, 3 sind für das sarpasattram auſser ihm zu obigen 16 sogar noch drei Priester hinzugefügt[4]), nämlich noch ein zweiter unnetar, und zwei Priester Namens abhigarâpagarau (s. oben p. 142 n.). — Daſs nun übrigens die obige Vertheilung der 16 Namen in vier Gruppen erst eine ganz sekundäre ist, ergiebt sich deutlich daraus, daſs im Ritual selbst der brâhmaṇachaṅsin durchweg zu den speciellen Collegen des hotar gehört, s. das hierüber resp. über die sieben hotar des Ṛik-Rituals in diesen Stud. 9, 374—6 Bemerkte.

Näher auf die Obliegenheiten der einzelnen eben genannten 16 Priester[5]) einzugehen, ist hier zunächst nicht

[1]) oder praçâstar, noch früher upavaktar (s. p. 142).

[2]) Er und der adhvaryu sind die beiden adhvaryu κατ' ἐξοχήν. Nach Çatap. 4, 2, 5, 3 repräsentiren sie, nebst prastotar, udgâtar und pratihartar das ganze Opfer.

[3]) Er heiſst darum sadasya, weil er im sadas als Aufseher sitzen bleibt, während die anderen Priester hinausgehen: ayam apidrashṭâ bhavati, sarpatsu na çûnyam sadaḥ kuryâd iti Chandogânâm (!) schol. zu Çâṅkh. 5, 1, 8.

[4]) Der çamitar Schlächter, der somapravâka Ausrufer des bevorstehenden soma-Opfers, und die camasâdhvaryavas — zu jedem der zehn camasa gehört ein camasâdhvaryu s. Sây. zu Çat. 3, 9, 8, 16. Kâty. 9, 11, 2. — werden zwar auch gewählt, gehören aber nicht mit zu den ṛitvij.

[5]) Je nach der Reihenfolge ihrer dîkshâ (Weihe), resp. je nach ihrem Antheil

der Ort: ebenso wenig wie ich hier auf die Einzelheiten des Opferrituals selbst eingehen kann[1]). Wohl aber stelle ich hier wenigstens noch einige Data zusammen über die Eigenschaften, welche bei der Wahl eines Priesters zu berücksichtigen sind, resp. über das Wahlverfahren selbst.

In Bezug auf ersteren Punkt habe ich bereits in diesen Studien 1, 52 die betreffende Stelle aus Lâṭy. 1, 1, 6 angeführt. Danach mufs ein ṛitvij zunächst ârsheya sein, d. i. von den ṛishi abstammen (nach Agnisvâmin: zehn Glieder rückwärts!), sodann anûcâna Andern Unterricht ertheilend (Agnis.), ferner sâdhucaraṇa guten Lebenswandel führend, vâgmin der Rede kundig[2]), anyûnâñga und anatiriktâñga weder zu wenig noch zu viel Glieder habend, dvesata (resp. dvayasata) regelmäfsig[3])

---

am Opferlohn stufen sich dieselben vierfach ab, zerfallen resp. danach in die 1) mahartvijas oder madhyataḥkâriṇaḥ, von denen jeder beim râjasûya z. B. 32000 Rinder erhält, 2) ardhinyas (scil. hotrâs), die dabei je mit 16000 Rindern zu beschenken (nämlich brâhmaṇâch., prast., maitrâv., pratiprasth.), 3) tṛitîyinyas, die dabei je mit 8000 dgl., und 4) pâdinyas, die je mit 4000 Rindern zu bedenken Lâṭy. 9, 1, 9—12. (Das Rechenexempel, das in diesen Namen vorliegt, stimmt nicht recht. Von Rechtswegen sollte man statt tṛitîyinyas vielmehr pâdinyas und statt des letzteren etwa ardhapâdinyas oder çaphinyas erwarten).

[1]) Der Ṛik kennt bereits die drei savana (4, 54, 6 ye trir ahan . . savâsaḥ) unter ihren prägnanten Namen prâtaḥsava 3, 28, 1., prâtaḥsâva 3, 52, 4. 10, 112, 1., mâdhyandinaṃ savanam 3, 28, 4. 32, 1. 8. 52, 5. 4, 35, 7. 5, 40, 4. 6, 47, 6. 8, 37, 1—6. 10, 179, 3, und tṛitîyaṃ savanam 3, 28, 5. 52, 6. 4, 34, 4. 35, 9., sowie die termini anuyâja und prayâja 10, 51, 8. 9. u. dgl. mehr. — Eine rituelle Reihenfolge liegt mehrfach vor, so z. B. in 7, 59, 9—11 drei Sprüche an die marutas sâṃtapanâs, gṛihamedhâs, svatavasas. — Auf rituellem Bedürfnisse beruhen ja auch die pragâtha-Lieder, die âprî-Hymnen etc.

[2]) Nach Agnisvâmin speciell: auf jede Frage in zweifelhaften Fällen eine richtige Antwort wissend. Als Gegenbeispiel führt er die Kaushîtakin auf, welche den Fluch des Luçâkapi Khârgali über sich ergehen liefsen (Pañc. 17, 4, 3) ohne zu antworten: darum kommt von den Kaushîtaki keiner in die Höhe, denn sie sind yajnâvakîrṇa (s. diese Stud. 1, 34). Ebenso hart urtheilt über sie Dhânaṃjayya im Nidânasûtra 6, 12: akuçalân u vyâhatân Kaushîtakin manya iti Dhânaṃjayyaḥ.

[3]) eig. paarweise-artig (von dvayasa+ta), d. i. vom Nabel aufwärts und abwärts gleiches Maafs habend schol. Oder ob von dvaya+sata? vgl. satas diese Stud. 8, 45 und sato-mahântas Ṛ. 8, 30, 1.

gebaut, endlich anatikṛishṇa und anatiçveta nicht zu schwarz und nicht zu weiſs, d. i. nach Agnisvâmin nicht zu jung und nicht zu alt. Alle diese Bedingungen mögen nun aber schwerlich sich immer vereint gefunden haben, und man hat von der einen oder andern jedenfalls oft genug abstrahiren müssen. Çâṅkh. 5, 1, 1 verlangt nur, daſs die Priester ârsheya, jung und anûcâna seien. Aber auch diese letztere Bedingung, auf die offenbar das Hauptgewicht fällt, ward nicht immer streng eingehalten, wie aus der Angabe bei Kâty. 7, 1, 18 hervorgeht, daſs derjenige, welcher anûcâna, d. i. Veda-Lehrer, zu ṛitvij habe, an jeglichem Orte sein devayajanam aufschlagen könne, ohne an die vorher in 11—17 angegebenen Bedingungen dafür gebunden zu sein, welche vielmehr also nur für diejenigen gelten, deren ṛitvij nicht anûcâna sind. Im Âçval. g. 1, 23, 1. 2 wird wie bei Lâṭy. als Bedingung gestellt, daſs der Priester weder mangelhafte noch übermäſsige Glieder habe, daſs er jung (d. i. kräftig) sei (so wenigstens Einige) und daſs er von Seiten der Mutter und des Vaters zehn Ahnen habe, die mit Wissen, Frömmigkeit und guten Thaten begabt sind und denen kein abrâhmaṇyam nachzuweisen sei (s. Âçval. çr. 9, 3, 20., oben p. 87. 88). Kauçika 67 verlangt (s. oben p. 70) von dem ṛitvij, daſs er ein brâhmaṇa, resp. ein ṛishi ârsheya sudhâtudakshiṇa sei, erklärt diese anscheinend strengen Forderungen indessen, deren Bedeutung sehr abschwächend, dahin, daſs damit nur die Forderung erhoben werde, seine Ahnen müſsten „mindestens drei Glieder rückwärts mit Wissen, Schule (caraṇa), Lebenswandel und Tugend begabt gewesen sein"; ferner dürfe er selbst keine üblen Wahrzeichen an sich tragen (? müsse anaimittika sein: anders Pet. Wört.). Âpastamba bei Mâdhava im schol.

zu Pañc. 1, 1, 1 verlangt an der einen Stelle nur, dafs der Priester ein brâhmaṇa resp. ârsheya sei; an der anderen Stelle dagegen bestimmt er, dafs dieselben jung oder alt sein können, jedenfalls aber anûcâna, mit lauter Stimme begabt (ûrdhvavâc) und ohne körperliche Defekte (anañgahîna) sein müssen. Das Shaḍv. Br. 2, 10 endlich stellt nur die Forderung, solche Priester zu wählen ya enam abhirâdhayeyuḥ, d. i. die ihn (den Opfernden) durch richtige Verwaltung ihres Amtes zum Ziele führen.

Wenn Jemand mehrmals im Jahre ein soma-Opfer bringen will, darf er nur solche Priester nehmen, die er bereits früher dazu gehabt hat: kṛitârghyâ evainaṃ yâjayeyur, nâ 'kṛitârghyâḥ Pâr. 1, 3 (s. Çâñkh. g. 2, 15 schol. Kâty. 7, 1, 9).

Wie der Opfernde nicht einen Jeden zum Priester nehmen durfte, so durfte man auch umgekehrt nicht eines jeden Opfernden Priester sein. Lâṭyâyana stellt hierbei die strengsten Forderungen, da er verlangt, der, für den man opfern wolle (yâjya), müsse selbst die drei ersten Eigenschaften eines ṛitvij haben, nämlich ârsheya, anûcâna und sâdhucaraṇa sein, womit denn freilich wohl die kshatriya wie die vaiçya geradezu ganz ausgeschlossen sein würden! Çâñkhâyana dagegen (5, 1, 10) verlangt nur, dafs der zum Priester Gewählte sich zunächst erkundige, ob das Opfer ein ahîna d. i. mehrtägig sei, ob es anudeçya sei d. i. auf einen Anderen, Lebenden oder Todten hinweise[1]), ob es nyastârtvijya sei d. i. von anderen Priestern aus Zwist mit dem Opfernden im Stich gelassen, endlich ob es nîtadakshiṇa sei d. i. ob die Opferlöhne bereits vorüber seien, somit nur noch ein Theil des Opfers restire. Je nach der

[1]) ? d. i. wohl ob eine Besprechung resp. Behexung damit verbunden sei? anudeçyaḥ sa ucyate yaḥ kṛitvâ 'nyasmai jîvate mṛitâya vâ anudiçyate.

Antwort sage er zu oder lehne er ab. Auch nach Âçval. g. 1, 23, 20—21 soll der Gewählte den ihn im Namen des Opfernden zum soma-Opfer Einladenden (somapravâka s. diese Studien 9, 308) erst fragen „welcher Art ist das Opfer? welches sind die Priester? was der Opferlohn?" und nur wenn ihm die Angaben zusagen, solle er das Amt annehmen[1]). Keinesfalls aber ein niedergelegtes Priesteramt, oder bei einem mehrtägigen Opfer für geringen Lohn[2]), oder für einen Unpäſslichen, Kranken, Schwindsüchtigen, oder für einen der bei seinen Ortsgenossen verrufen (? anudeçy-abhiçasta; vgl. anudeçya bei Çâñkh.) oder der von verächtlicher Herkunft ist (kshiptayoni). Aehnlich das Chandogabrâhmaṇam[3]) bei Âpastamba, in Mâdhava's schol. zu Pañc. 1, 1, 1.

Alle diese Bestimmungen zielen offenbar darauf hin, einen festen Corporations-Geist im Priesterstande zu erzeugen (s. Stenzler zu Âçval. g. p. 58). Durch die leichten Buſsen indessen, die auf ihre Nichtbefolgung gesetzt waren, wurde ihr Werth höchst illusorisch gemacht: vgl. das hierüber oben p. 56—58. 117. Bemerkte. Was die zweifelhafte Herkunft eines Opfernden betrifft, so half man sich in der oben p. 77. 78. erörterten Weise, und über andere Bedenken setzte man sich einfach „prâṇasya vai kâmâya" (Çat. 14, 6, 10, 3) hinweg.

Es gab übrigens noch allerhand sonstige Verbote gegen Betheiligung als Priester an gewissen Opfern. So war es Vâtsya's Ansicht Çat. 9, 5, 1 68, daſs man bei der Schich-

---

[1]) Nach Annahme der Wahl werden die Priester von dem Opfernden mit dem madhuparka bewirthet. — Während der Dauer des Opfers dürfen die Priester weder Fleisch essen noch ihrer Frau beiwohnen.

[2]) Vgl. Çat. 4, 3, 4, 3 no haivâ 'çatadakshiṇena yajamânasya 'rtvik syât.

[3]) ka ṛitvijaḥ? ke yâjayanti? kaccin nâ 'hînaḥ? kaccin na nyastam ârtvijyam? kaccit kalyâṇyo dakshiṇâ? iti chandogabrâhmaṇam bhavatṛ, atha (wenn er annimmt) japati „mahan me voca" iti.

tung eines Feueraltars, dessen Feuer nicht zuvor von dem Opfernden ein Jahr lang in einer ukhâ getragen worden war, sich nicht als Priester betheiligen dürfe (nach Vâmakakshâyaṇa ib. 7, 1, 2, 11 durfte man dabei nicht einmal zuschauen): die nächsten kaṇḍ. indeſs (63—68) enthalten allerlei Ausnahmen zu dieser Regel (s. Kâty. 16, 6, 9—13).

Nach Çat. 9, 5, 2, 12 ff. soll man den agni (d. i. das agnicayanam) von den yajus-(Ceremonieen), das mahâvratam von den sâman, und das mahaduktham von den ṛic überhaupt nicht für einen Anderen vollziehen, weil man dadurch für sich selbst die chandas (Veda-Texte), den loka (die Himmelswelt) etc. ausdörrt: alle anderen yajnakratu darf man für einen Anderen vollziehen, diese drei aber nicht. Çâṇḍilya führte indessen das Beispiel des Tura Kâvasheya an, der in Kârotî für die Götter den agni schichtete, und aus der unbedingten Zusammengehörigkeit des Opfernden als des Selbstes des Opfers zu den Priestern als dessen Gliedern den Schluſs zog, daſs die Priester zur gleichen Himmelsstufe (samânaloka), zu welcher sie dem Opfernden verholfen haben, gelangen müſsten. Nur dürften sie über die dakshiṇâs nicht streiten, denn durch dgl. Streit verlören sie ihren loka. — Nach ibid. kaṇḍ. 3 kann überhaupt Jeder, der „also weiſs“, den agni für einen Anderen schichten (s. Kâty. 16, 6, 14).

Nach Ts. 5, 6, 9, 3 ist es das Sicherste, wenn der Opfernde seinen agni selbst schichtet: denn wenn er den Anderen, der dies für ihn thut, nicht durch Gaben zufriedenstellt, so reiſst derselbe des Opfernden agni an sich. Jedenfalls muſs er ihn also, wenn es nicht anders geht, tüchtig mit Gaben bedenken.

Das mahaduktham darf man nicht für einen Anderen

recitiren (parasmai na çaṅset), man schneidet sich damit selbst die Wurzel (pratishṭhâ) ab. Çatap. 10, 5, 2, 5. Dafs es aber doch geschah, erweist die gleich folgende Angabe „darum tadelt man einen ukthaças (d. i. eben einen der dies — für Opferlohn — thut) auf das heftigste“ (parasmai çaṅsitâraṃ hotâraṃ loke bahu nindanti schol.).

Wer nicht gataçrî ist, d. i. (s. oben pag. 20) nicht auf der Spitze des Glückes steht, darf (beim Neumondsopfer) nicht dem mahendra opfern; gataçrî ist aber von soma-Opfrern nur ein Aurva, ein Gautama, ein Bhâradvâja. Nur diese somit dürfen, resp. gleich nach einem soma-Opfer, dem mahendra opfern (und auch nur für sie darf man demnach dabei als Priester fungiren). So Âpastamba und Mânava in der paddh. zu Kâty. 4, 2 pag. 308, 11—14. Âpastamba hebt indefs diese strikte Verneinung gleich darauf durch den Zusatz: yo vâ kaçcit wieder auf, und auch im Mânavam scheint der Zusatz: „ein Jahr lang dem indra geopfert habend mögen die (te), nach Darbringung eines achtschaaligen Fladens an agni vratapati, dem mahendra opfern“ nicht auf die weiter vor stehenden gataçriyas, sondern auf die nächstvorhergehenden itare zu gehen?

Den aṅçugraha darf man jedenfalls nur für einen avakâçya (s. oben pag. 127) schöpfen; ebenso die pravargya-Ceremonie nur für einen Solchen vollziehen.

Das dvâdaçâha-Opfer einem Andern vollziehen zu helfen, wird im Kâṭh. 34, 11. Ts. 7, 2, 10, 4 (dvâdaçâhena na yâjyam, pâpmano vyâvṛittyai) geradezu verboten, da es ein sattram sei. Andere Texte rechnen dasselbe indefs zu den ahîna. S. hierüber Z. d. Deutschen Morg. G. 18, 275 (Kâty. 12, 1, 4. 5 dvâdaçâhena prajâkâmaṃ yâjayet schol.). Nach Drâhyâyaṇa 9, 13, 28 freilich verbot es das Bahvṛica-

wie das Taittirîyaka-brâhmaṇa auch bei einem ahîna als Priester zu fungiren: „der ahîna werde zur Schlange (ahi, Wortspiel), und verschlinge den der es thue“: Drâhy. selbst indessen läfst es frei, wegen der vidhṛiti(?): vidhṛites tu yâjanam. Es ist dies eine sehr auffällige Angabe, da ja das Ṛik-Ritual selbst gerade speciell den ahîna (neben den ekâha) die Thätigkeit als ṛitvij zuweist, s. Âçval. çr. 4, 1, 7. g. 1, 23, 4.

Die Frage, ob man einem Anderen helfen solle die sautrâmaṇî zu opfern, wodurch man ihn von aller Sünde loslöst, wird bejahend beantwortet, und zwar unter Hinweis darauf, dafs der yajamâna zwar der Mittelpunkt (âtmâ), die Priester aber die Glieder des Opfers seien, daher mit Jenes Reinheit auch diese rein werden, und dieselben somit nicht blofs für den Anderen, sondern auch (vgl. oben pag. 149) für sich selbst sorgen Çat. 12, 8, 1, 17.

Wer Anderen beim Opfer hilft (yo yâjayati, schol. fügt hinzu: ayâjyam was wohl aber unnöthig?), wird dadurch theils gleichsam selbst leer (ricyata iva), theils leert er die chandas aus. Er faste also dreimal und studire dabei seinen Veda für sich (svâdhyâyam vedam adhîyîta), oder drei Tage lang die sâvitrî gayatrî. Oder er gehe in den Wald und studire da das Opfer, mit welchem er geopfert hat. Dadurch wird er selbst wieder voll, und die richtige Sühne beschafft T. Âr. 2, 16. 17.

Wer als Priester einem Andern zum soma-Opfer verholfen, sei es dafs er zuvor schon für sich ein dgl. brachte oder nicht, hat zur Sühne die Ceremonie aparibhaksha zu vollziehen Lâṭy. 3, 2, 1. 2. Dadurch nämlich, dafs er bei den Feuern eines Andern soma verzehrt hat, hat er die eigenen Feuer und Manen um diesen Genufs gebracht (paribhakshitâḥ).

Dem Opfernden (yajamâna, svâmin) kommt die Frucht des Opfers zu Kâty. 1, 7. 20. 6, 9. Welchen Segenswunsch irgend die Priester beim Opfer recitiren, der kommt nur ihm zu Gute Çat. 1, 9, 1, 12. Er ist der prajâpati, der indra bei seinem Opfer: auf seine Anordnung richten die Priester dasselbe ein und erzeugen es ibid. 1, 6, 1, 20. 3, 4, 2, 15. 8, 5, 3, 8. Er ist des Opfers Selbst (âtman, Mittelkörper, Rumpf), die Priester nur dessen Glieder ib. 9, 5, 2, 16. 12, 8, 1, 17. Die Priester setzen ihn in den ihm gebührenden loka (Himmelsstation) ein ib. 2, 2, 2, 7, umfassen ihn und gehen mit ihm von hier aus aufwärts zum Himmel (svargaṃ lokam) empor ibid. 4, 2, 5, 9. 10. Sie theilen mit ihm seinen loka 9, 5, 2, 16, seinen Ruhm 14, 1, 1, 32 (s. oben pag. 149. 151). Zum Rücken des Himmels geht der Opfernde empor, zu der Welt der frommen sieben ṛishi Kâty. 2, 2, 8. Kauç. 125.

Wie sein Gedeihen, so war andererseits auch sein Unglück ganz in ihre Hand gegeben. Wenn die Priester ihre Sache schlecht machten, sei es dafs sie dieselbe schlecht verstanden, sei es dafs sie aus Rancüne gegen den Opfernden, etwa weil er nicht freigebig genug gewesen war, absichtlich falsch opferten (s. oben pag. 32. 50—52. 149.), so traf ihn das Unheil. Es kam daher theils darauf an, dafs man eben immer möglichst kundige Priester wählte, theils dafs man dieselben möglichst bei Laune zu erhalten suchte. Bei eigener Unkenntnifs des Opfer-Rituals von Seiten des Opfernden, also in allen Fällen, wo derselbe nicht selbst ein brâhmaṇa war, konnte derselbe eben nur aus den Unfällen, die ihn nachher trafen, entnehmen ob einer seiner Priester, und welcher von ihnen, beim Opfer etwas, sei es mit oder ohne Absicht, versehen hatte. Hatte er Unfälle beim Vieh, so

war daraus zu entnehmen „der adhvaryu hat mir dies gemacht“ (svakarmaparityâgena schol.). Verfolgte ihn ein übles Gerücht (pâpikâ kîrtiḥ), nun, daran war der hotar Schuld. Wankte sein Glück (yogakshemaḥ), lag es am brahman. Wurde er oder die Seinigen krank (yady âtmanâ vâ prajayâ vâ vyâdhîyeta, d. i. vipanno bhavet schol.), traf die Schuld den udgâtar. Da galt es denn durch neue Spenden an den prâṇa vâcaspati, wenn der brahman, resp. an die vâc prâṇapatnî, wenn die anderen Priester die Schuld trugen, das Unheil zu besänftigen Shaḍv. 2, 9. — Wenn ein Opfrer übrigens selbst richtig Bescheid weiſs, sich resp. als Jahr, die Jahreszeiten als seine Priester richtig erkannt hat, so schadet es nichts, wenn er auch erbärmliche Menschen (aishâvîrâs) zu Priestern[1]) hat; jene Gottheiten (die Jahreszeiten) helfen ihm darüber hinweg Çat. 11, 2, 7, 32.

Nach dem Ait. Br. 3, 46 giebt es dreierlei Miſsgriffe, die der Opfernde bei der Wahl seiner Priester zu meiden hat. Er soll 1) Keinen dazu wählen, der aus Lust nach Gewinn selbst danach begehrt es zu werden, 2) Keinen aus Furcht wählen, weil er etwa denkt, derselbe könne ihn (sonst) belästigen oder sich gar einen Eingriff in sein Opfer (yajnaveçasam) erlauben, und 3) Keinen wählen, der etwa irgend bescholten ist (abhiçasyamânam). Wenn übrigens ein Opfrer doch, ohne es zu wollen (für die zweite Categorie ist dies eine contradictio in adjecto!), einen derartigen Priester gewählt hat, nun, so reicht das stotram

---

[1]) Sây. faſst eshâvîra als npr. eines nindito brâhmaṇajâtiviçeshaḥ und aish° als Patronymicum davon: s. indeſs Çat. 9, 5, 1, 16 und Çâṅkh. Br. 1, 1 „wenn er auch als ein ganz schwächlicher Mensch (svaishâvîra iva san) die Feuer anlegt, wenn er nur die richtigen beiden âjyabhâga (die sadvantau) verwendet, so gedeiht er schnell, und kommt schnell zu Genuſsfähigkeit“, kshipra eva sambhavati, kshipre bhogyatâm açnute. (Vinâyaka trennt das Wort in svâ eshâ vîraḥ!).

(Singen) des vâmadevyam (Sâma 2, 32—34), unter Einfügung dreier Silben in den letzten Vers (s. Haug p. 246 not.) als Sühne dafür aus. Dasselbe mag er übrigens auch sonst murmeln, selbst wenn seine Priester allen Anforderungen entsprechen: er schneidet damit alle durishṭi, Versehen beim Opfer, ab und sichert sich seinen Platz in den drei Welten (asmin yajamânaloke, amṛitaloke, 'smint svarge loke).

Es mufs nun in der That schwierig genug für einen Priester gewesen sein, allen an ihn gestellten Anforderungen zu genügen. Denn, ganz abgesehen von der fast zahllosen Menge der Minutien, die er zu beobachten hat, es konnte — möchte man meinen — leicht gerade bei dem Kundigsten sich eine Art Unsicherheit über das, was zu thun und zu lassen sei, einstellen. Bei der Flüssigkeit, in welcher uns das Opfer-Ritual in den Brâhmaṇa theilweise noch vorliegt, zumal wenn wir die verschiedenen Texte der einzelnen çâkhâ oder gar die der drei Veda selbst unter sich vergleichen, finden wir überaus häufig einander völlig widersprechende Bestimmungen in Bezug auf wichtige oder unwichtige Einzelheiten desselben: und die heftigste Animosität gegen Alle, welche etwa anders vorgehen, durchzieht die einzelnen Texte. Die Stellen, wo entweder durch tadâhuḥ oder durch eke eine besondere Ansicht aufgeführt und resp. meist als unrichtig bezeichnet wird, oder wo bestimmte Namen von Lehrern oder Schülern erscheinen mit dazu gehörigen Legenden, welche die Irrigkeit der betreffenden Lehren veranschaulichen sollen, oder wo ganz im Allgemeinen gegen den, der so oder so handeln sollte, Fluch-Androhungen allerlei Art geschleudert werden (yo hainaṃ tatra brûyât . ., yo hainaṃ tatrâ 'nu-

vyâharet . ., s. oben 9, 252) sind überaus zahlreich, ja fast zahllos. Manche jener Legenden, welche von den üblen Folgen falschen Opferns handeln, knüpfen dabei an historische Vorgänge aus der Vorzeit an; weil z. B. Vṛiddhadyumna Âbhipratâraṇa den kshatradhṛiti-Tag mit drei, nicht mit vier stoma feierte, sagte ihm ein br. vorher: „in dieser Schlacht werden die Kuru aus dem Kurukshetra fallen" (cyoshyante), u. so geschah es Çâṅkh. 15, 16, 9—13. Es ruht in ihnen somit ein Stück Geschichte, speciell natürlich die der Entwickelung des Opferritus, wie er uns dann in den Sûtra selbst in fester Norm, immer noch freilich unter wesentlicher Differenz der verschiedenen Schulen resp. Veda, entgegen tritt.

Bei der grofsen Masse des rituellen Details war es eben in der That einem Einzelnen kaum möglich überall au fait zu sein; und wir finden denn auch mehrfach Bestimmungen für den Fall, dafs einer der Priester die und die Ceremonie, den und den Spruch etwa nicht kennen sollte. Zu dem von mir hierüber bereits in diesen Stud. 5, 408. 409 Bemerkten[1]) fügen sich noch folgende Fälle hinzu. Wenn der Schüler (antevâsî) des adhvaryu oder ein (anderer) brahmacârin dies yajus kennt (adhîyât, smaret schol.), soll er es, auf den Wagen hinten auf steigend, den Opfernden recitiren lassen Çat. 5, 1, 5, 17. — Wer den vaiçvânara graha kennt (s. p. 157), mag ihn noch hinter dem dhruva drein schöpfen Kâty. 9, 6, 24. — Der

[1]) tad etad dhotuḥ karma, yadi manyeta hotâ na vedety api svayam eva yajamâno 'numantrayeta Çat. 1, 8, 2, 4. Kâty. 3, 5, 3 (ajânati): — yadi hotâ na vidyâd gṛihapatir vyâcakshita Çat. 4, 6, 9, 18. Kâty. 12, 4, 18 (ajânati): — yajushmatîç ca jânan Kâty. 17, 9, 15 (vgl. Çat. 8, 7, 2, 18. Goldstücker Jaiminiyanyâyamâlâ pag. 242): — jânan brâhmaṇoktâ juhuyâd vâ Kâty. 18, 6, 7: — jayâbhyâtânâṅç ca jânan Pâr. 1, 5, 7.: — anadhigachaṅs tad devate Çâṅkh. 1, 17, 18. 5: — yatra nâ 'bhigachet Kauç. 79, 5. Und vgl. noch die Angaben über die utsaunayajna (câturmâsya, agni, açvamedha), und über das avivâkyam ahas.

brahman singe das vâjinâṃ sâma: wenn er das sâman nicht kennt (nâ 'dhîyât) murmele er dreimal die (denselben als Material dienende) ṛic Âçval. 9, 9, 9. — Wenn der brahman die stomabhâga-Sprüche nicht kennt (yadi tu brahmâ na vidyât) Çat. 12, 6, 1, 38, verwende sie mit seiner Erlaubniſs ein Anderer, der sie kennt. — Wenn der Lehrer beim Unterricht ṛishi, Gottheit und Metrum eines Verses nicht findet (avindan, ajânan schol., d. i. wohl sich nicht gleich darauf besinnen kann), recitire er die sâvitrî Çânkh. g. 2, 7. — In Fällen, wo die eigene çâkhâ im Stich lieſs, hatte man sich an die anderen çâkhâ desselben Veda zu wenden (s. oben pag. 98).

Für die allmälige Entwickelung und stetige Veränderung des Rituals liegen uns übrigens in den Brâhmaṇa-Texten selbst auch noch ganz bestimmte Angaben vor. Es gehören hierher alle jene Stellen, in denen direkt gesagt wird, daſs purâ, vormals, der Hergang so und so stattgefunden habe: und meist ergiebt sich dann aus dem Zusammenhange schon von selbst, wie derselbe sich geändert hat; mehrfach wird aber auch noch ausdrücklich angegeben, wie es etarhi, jetzt, damit stehe. Die brâhmaṇa haben vormals das (am Beginn des prâtaḥsavana stehende) bahishpavamânam (stotram) mit dem yajnâyajnîyam (sâma) gefeiert Pañc. 8, 6, 4, während sie (jetzt) mit diesem sâman am Schluſs (des Opfers, hinter dem ârbhava pavamâna) vorgehen. — Vormals brauchte man das udvañçîyam (sâma), welches das Licht aller pṛishṭha ist, nicht für einen sajâta Gleichgebornen Pañc. 8, 9, 7. — Auf Ordnung haltende (ṛitâyavaḥ) brâhmaṇa aſsen vormals nicht von der Speise eines Solchen, der das Feuer ausgehen läſst (? agnim udvâsayate) Ts. 1, 5, 2, 1. 2, 2, 5, 5. — Die br. fürchteten sich vor-

mals vor der avyushti der Nicht-Helle, dem Dunkel der Nacht; durch den Spruch citrâvaso svasti te pâram açîya eignet man sich die Helle an Ts. 1, 5, 7, 5. — Vormals kannten diese Sprüche (die stomabhâga) nur die Vasishṭha, drum konnte vormals nur ein Vasishṭhide als brahman fungiren; jetzt kennt (adhîte) sie ein Jeder, kann somit auch ein Jeder brahman sein Çat. 12, 6, 1, 41. — Vormals stand nur die Gattinn des Opfernden als havis-Bereiter auf; darum auch jetzt noch steht (sie oder) wer irgend anders dazu auf Çat. 1, 1, 4, 13. — Aus einem Schlauche (Sacke) nahmen die ṛishi (den Reifs), darum bezogen sich für die ṛishi die yajus auf den Schlauch Çat. 1, 1, 2, 7. — Im Anfang (agre) schöpfte man diese beiden graha, den dhruva und den vaiçvânara: von ihnen wird jetzt nur noch der eine geschöpft, der dhruva[1]). Wenn man ihn (den vaiçvânara? s. Kâty. 9, 6, 24) von den Caraka oder sonst woher gelernt hat, mag man ihn in den Becher des Opfernden giefsen, und dann jenen (den dhruva?) in den hotṛicamasa Çat. 4, 2, 4, 1. — Die Alten (pûrve) opferten dies Thier dem savitar, jetzt opfert man es dem prajâpati, indem man sagt: prajâpati ist savitar Çat. 12, 3, 5, 1. — Die Alten feierten im Jahre drei mahâvrata-Feste (am zweiten, mittelsten und vorletzten Tage der sattra): sie waren (eben) voll Glanz, Wahrheit redend, fest in ihren Gelübden. Wer aber das Jahr noch jetzt so feiern wollte, die würden zergehen, wie ein ungebranntes Gefäfs zergeht, wenn man Wasser hineingiefst Çat. 12, 1, 3, 23. — Wenn sie dann den prâtaranuvâka hersagen, zu der Zeit liefs man vormals

---

[1]) und zwar mit Sprüchen, in denen zweimal vaiçvânara erwähnt ist Vs. 7, 24. 25. Ts. 1, 4, 13, 1. 6, 5, 2, 1 (wo er deshalb, ebenso wie Kâṭh. 28, 1, als ubhayâtovaiçvânaraḥ bezeichnet). Im Kâth. 4, 5 wird er sogar selbst neben dhruva auch geradezu vaiçvânara genannt.

dies geschehen (? tad dha smaitat purâ çaṅsanti) Çat. 4, 3, 4, 21: — Vormals waren beide Feuer, das des Opferthieres und der âhavanîya verschieden: darum that vormals rudra den Thieren kein Leid Kâṭh. 27, 6: — Vormals lehrte der Lehrer dem Schüler die sâvitrî erst nach Ablauf eines Jahres von dem upanayanam an) Çat. 11, 5, 4, 6. (Anders Sây. pag. 891, 28): — Die Alten pflegten nur mit Worten (nicht mit Geschenken, Gehorsam etc.) sich (als Schüler) zu melden Çat. 14, 9, 1, 10. — Vormals[1] hielten die ṛishi die sattra-Opfersitzungen um bestimmter Wünsche willen ab Çat. 4, 6, 9, 23. — Dies ist die alte dem âjya entsprechende Sangesweise (? tat purâṇam yathâjyagânam) Lâty. 7, 13, 10. — Dies ist alt, abgekommen, nicht zu thun, tad etat purâṇam utsannaṃ na kâryam Çâṅkh. 17, 6, 8 (s. oben p. 4).

[1]) Wegen des Interesse, welches diese Gegenüberstellungen von vormals und jetzt bieten (vgl. oben p. 40. diese Stud. 9, 256—8.) füge ich hier nach folgende dgl. Data an. Vormals tranken die Götter und die Manen in sichtbarer Weise mit den Menschen zusammen, jetzt thun sie es unsichtbar Çat. 3, 6, 2, 26. — Die da vormals mit dem vâjapeya opferten, stiegen zur aufrechten Himmelsgegend (des bṛihaspati) empor. Von da stieg Aupâvi Jânaçruteya wieder herab: seitdem steigen Alle wieder herab Çat. 5, 1, 1, 5. 7. — Bei den Alten pflegte für die, welche gewählt (? als Priester, schol.) umherfuhren, ein Kampfpreis (? ekadhanam) ausgesetzt zu sein Çat. 11, 4, 1, 1. — Die alten brâhmaṇa pflegten, wenn sie vedakundig (anûcâna) und wissend waren, keine Nachkommenschaft zu begehren Çat. 14, 7, 2, 26. — Vormals (als die Könige noch das Pferdeopfer brachten, schol., s. oben p. 107) wurden brâhmaṇa, reich an brahmavarcasam geboren Çat. 13, 1, 9, 1. T. Br. 3, 8, 13, 1. — Vormals, als Ṛishabha Yâjnatura mit dem Opferpferd opferte . . . Çâṅkh. 16, 9, 10. — Die saptarshi (den grofsen Bär) nannte man vormals ṛikshâs Çat. 2, 1, 2, 4. — Die Kurupañcâla sagten vormals: „die Jahreszeiten (sind für uns) angeschirrt (und) ziehen uns: wir wandeln hinter den (von uns) angeschirrten Jahreszeiten drein" (d. i. wohl: „wir haben die Jahreszeiten in unserer Macht"? vgl. oben p. 153): weil ihre Könige das râjasûyam opferten, darum sagten sie so Çat. 5, 5, 2, 5. — Vormals war der Pfeil fünf prâdeça lang Çat. 6, 5, 2, 10. — Die Pañcâla nannte man vormals Krivi Çat. 13, 5, 4, 7. — Vormals wuchsen die Kräuter dreimal in den Jahreszeiten, im Frühling, in der Regenzeit und im Herbst Çat. 7, 2, 4, 26. — Vormals pafsten Opferstörenfriede und rakshas auf das Wasser in den Fuhrten (Wallfahrtsörtern?), tödteten jeden, der hineinging; Kavasha aber erschaute den Hymnus Ṛik 10, 30 und schlug sie dadurch fort (: es ist dabei wohl an den Widerstand der Aborigines gegen die Arier zu denken?) Çâṅkh. Br. 12, 1.

Die dritte Stellung endlich, in welcher der brâhmaṇa seine lokapakti-Pflicht erfüllt, ist die als purohita eines Fürsten. Es ist dies eigentlich nur eine besondere Art seiner priesterlichen Stellung, von dieser eben dadurch geschieden, dafs ein Priester, ṛitvij, nur für bestimmte Ceremonieen gewählt wird, während der purohita als ständiger Hauspriester des Fürsten erscheint. Ich kann mich in Bezug hierauf kurz fassen, einfach nämlich zunächst auf die oben pagg. 30–34. 79. 138. bereits angeführten Data verweisen, denen ich hier etwa noch hinzuzufügen habe, dafs auch die erste Salbung des Königs beim râjasûyam entweder durch den adhvaryu oder durch den purohita des Fürsten geschieht Çat. 5, 4, 2, 1; bei Kâty. 15, 5, 30 ist resp. hiebei der purohita zuerst, der adhvaryu erst in zweiter Linie genannt. Der solenne Ausdruck für die Hoheit eines purohita sodann liegt in Ait. Br. 8, 23–27 vor. Er ist danach ein mit fünf flammenden, leuchtenden Waffen, meni (Wuth? oder $\sqrt{mi}$?), versehenes Feuer. Wenn er als ein solches an den Fürsten herantritt, hat dieser ihn ehrerbietig zu begrüfsen: „wo, o Herr, bist du gewesen? Bringet ihm Gräser (als Sitzpolster)!"; damit besänftigt der Fürst die in der Rede des heiligen Mannes schlummernde meni. Darauf läfst er ihm Wasser für die Füfse bringen, ihn schmücken, ihn sättigen, und ihn ungestört in seinen Häusern wohnen, je zur Besänftigung der in den Füfsen, der Haut, dem Herz, dem Unterleibe (upastha) desselben ruhenden meni. Also gehegt und befriedigt verschafft er dem Fürsten den svarga loka, und sichert ihm seine Herrschaft, seine Kraft, sein Reich, sein Volk. Unbefriedigt aber vertreibt er ihn aus dem svarga loka und aus dem Besitz seiner Herrschaft, Kraft etc. — Wie der Ocean das Meer, umfafst er (schützend) den König mit seinen fünf meni. Das Reich eines also Beschützten ist frei vom Hinsterben der Jugend (d. i. alle seine Unterthanen werden alt): auch den Fürsten selbst verläfst der Lebenshauch nicht vor (erreichtem vollem) Lebensalter: er lebt bis zum Greisenalter, erreicht das volle Ziel seines

Lebens, und stirbt nicht wieder: er besiegt alle Herrschaft und Kraft (seiner Gegner), das Volk neigt sich ihm einstimmig und einmüthig zu. — Bei der Einsetzung eines purohita hatte der König demselben beide Füſse zu waschen. Der dazu gehörige Spruch beginnt in ganz gleicher Weise, wie der Brautspruch des Bräutigams (s. diese Stud. 5, 216. 332. 348. 363): „Jener (der und der) bin ich, dieser bist du (amo 'ham asmi, sa tvaṃ): dieser bist du, jener bin ich. Ich bin der Himmel, du die Erde: ich das sâman, du die ṛic. Komm laſs uns zusammenhalten (?tâv eha, ob ehi?, saṃvahâvahai)." Es ist dies offenbar eine alte, solenne Formel (vgl. ubi tu Gaius, ibi ego Gaia), welche die innige Zusammengehörigkeit der kontrahirenden Theile zu markiren bestimmt war.

Berlin Februar 1867. A. W.

Quittung.

Unter dem 2. August 1865 sandte ich durch Trübner & Comp. an Dr. Martin Haug ein Exemplar der in diesen Stud. 9, 177—380 enthaltenen Anzeigen seiner Ausgabe und Uebersetzung des Aitareya Brâhmaṇa. Es scheint diese Zusendung erst ziemlich spät in die Hände des Adressaten, der im Januar 1866 Indien verlieſs, gelangt zu sein, wahrscheinlich eben in Folge dieses seines Umzuges. Sonst wäre ich vermuthlich meinerseits schon eher in nachstehender Weise überrascht worden. Vor einigen Tagen nämlich erhielt ich ein Packet aus Stuttgart, aufgegeben daselbst am 5. April d. J., welches mir jenen Band wieder zuführte, mit der folgenden charakteristischen Zuschrift, welche auf das erste Blatt desselben unter meine Worte:

Dr. Martin Haug, von A. Weber. Berlin 2. August 1865.

geschrieben ist:

> Diese Schreiberei ist für mich völlig zwecklos; ich habe sie gar nicht gelesen. Sie folgt hiemit zurück mit der Bitte mich mit der Zusendung invidioser Ergüsse dieser Art zu verschonen.
>
> M. Haug.

Irgend welche Bemerkungen hieran zu knüpfen, halte ich für unnöthig. Die Sache bedarf keines Commentars. Ich quittire hiermit über den Rückempfang. A. W.

Berlin 13. April 1867.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Stallschreiberstraſse 47.

Die Yogayâtrâ des Varâhamihira.

Varâhamihira hat bekanntlich mehrere Werke astronomischen und astrologischen Inhalts verfaſst. Sein einziges rein astronomisches Werk, ein Gaṇita oder Karaṇa[1]), Namens Pañcasiddhântikâ scheint verloren gegangen zu sein. Seine astrologischen Werke sind das Jâtaka, das Vivâhapaṭala, die Yâtrâ und die Saṃhitâ, und zwar in zwiefacher Form, nämlich ein groſses und ein kleines Jâtaka, ein groſses und ein kleines Vivâhapaṭala, u. s. w. Unter diesen sind bis jetzt herausgegeben das Bṛihaj-Jâtaka, auch unter dem Namen Horâçâstra bekannt, und die Bṛihat-Saṃhitâ, wie auch zwei Adhyâya aus dem Laghu- oder Svalpa-Jâtaka. Hier wird die Yâtrâ in Text und Uebersetzung mitgetheilt.

In der Yâtrâ oder Yâtrikam genannten Schriftgattung werden alle Vorbedeutungen behandelt, welche ein in den Krieg ziehender Fürst zu beachten hat. Daher der Name Yâtrâ, welcher Marsch, Aufmarsch, bedeutet; das abgeleitete Yâtrikam erklärt sich daraus von selbst.

Die hier veröffentlichte Yâtrâ des Varâha-mihira wird in den Handschriften Yoga-yâtrâ benannt, und so dürfte es wol immer heiſsen, wenn man eine bestimmte Yâtrâ, diejenige unseres Autors, im Auge hat, wiewohl er selbst immer einfach von seiner eignen „Yâtrâ“ spricht. Natürlich, da das Wort auch ein Appellativ ist. Wo der Commentator Utpala das Buch citirt, sagt er bald Yâtrâ, bald Yoga-yâtrâ.

[1]) Gaṇita und Karaṇa sind Synonyma, und bedeuten „Berechnung.“ Ueber die specielle Bedeutung von Karaṇa, in Gegensatz zu Siddhânta, s. Preface zu Bṛih. Saṃhitâ, S. 24.

Was nun den ersten Theil des Namens, yoga, betrifft, so kann ich, da mir jede Andeutung fehlt, nicht mit Bestimmtheit die Bedeutung angeben. Entweder ist mit Yogayâtrâ gemeint der Marsch zu rechter Zeit, etwa auspicato iter, oder man hat yoga als Constellation zu fassen. Im letzteren Fall wäre Yoga-yâtrâ ein elliptischer Titel, wie manche Dramen einen solchen haben, z. B. Vikramorvaçî, Mudrârâkshasa, und dem Sinne nach soviel als ein „in Folge (günstiger) Constellationen unternommener Marsch." Ob ein Fürst ausziehen soll oder nicht, hängt freilich nicht blofs von den Constellationen ab; es sind gar manche andre Vorbedeutungen in Betracht zu ziehen, doch bilden die Constellationen ein sehr wichtiges Moment, so dafs es allerdings möglich wäre, dafs der Verfasser in dieser Verbindung bestimmt die Bedeutung Constellation im Auge hatte. Die Entscheidung wäre leicht, wenn der Gesammttitel in Schriften aus älterer Periode aufzufinden wäre. Denn vor der Bekanntschaft der Inder mit der griechischen Astrologie, ist von eigentlichen Constellationen gar keine Rede; man kannte Grahayuddha, Grahasamâgama, u. s. w., und man gebrauchte auch das Wort Yoga im Sinne von Conjunction, aber mit eigentlichen Constellationen operirte man nicht. Möchte aber es sich herausstellen, dafs Yogayâtrâ ein alter Titel sein könne, so könnten wir denselben nur im ersteren Sinne auffassen. Bis auf Weiteres möchte ich dieser ersteren Auffassung den Vorzug geben.

Eine andere Frage ist, ob die uns vorliegende Yogayâtrâ das gröfsere oder das kürzere Werk dieses Namens sei; doch will ich die Beantwortung dieser und anderer auf das Buch bezüglicher Fragen versparen, bis Text und Uebersetzung vollständig dem Leser hier vorgeführt worden.

Nur Einzelnes noch vorher über die von mir benutzte Handschrift. Dieselbe ist eine Abschrift aus einem Benares-Ms., und enthält erstens den Text sammt dem Commentar des Bhaṭṭa Utpala; zweitens sind in meiner Abschrift am Rande die Lesarten aus einem anderen, nur den Text enthaltenden Ms. verzeichnet worden. Meine Copie, so wie ihr Vorbild, hat den Text, je in zwei oder drei Zeilen, mit gröfseren Buchstaben in der Mitte der Blätter geschrieben, während oben und unten in kleineren Buchstaben der Commentar zu lesen ist, ganz auf die Weise der neueren indischen Mss. und der in Bombay erschienenen Ausgaben des Mahâbhârata, Bṛihaj-jâtaka, u. a. Es ist jedoch aus manchen Stellen ganz deutlich zu sehen, dafs diese Vertheilung von Text und Commentar in den älteren Mss. der Yoga-yâtrâ nicht zu finden war, sondern dafs darin, ganz wie in allen mir bekannten Mss. der Bṛihat-Saṃhitâ sammt Commentar, Text und Erklärung hinter einander fortliefen. Als man nun jene neue Einrichtung, resp. Raum-Vertheilung, traf, hat man sich nicht immer die Mühe gegeben, den Text genau dem Commentare zu entnehmen, resp. dafür zu sorgen, dafs der in der Mitte stehende, in gröfseren Buchstaben geschriebene Text genau der des Commentars war. Es war bequemer einen blofsen Text abzuschreiben, resp. abschreiben zu lassen; das konnte der Schreiber in Einem fort thun. So kommt es, dafs hie und da der Text ganz abweicht von dem Commentar. Man kann somit gewissermafsen den von mir gegebenen Text, als aus drei Mss. geflossen, betrachten. In den Varianten habe ich die Lesarten des Textes in der Mitte der Blätter und des Textes, welchen Utpala vor sich hatte, A genannt, wo dieselben übereinstimmen. Sonst heifst es „A im Texte" oder „der Com-

mentar.“ Die Lesarten aus dem oben erwähnten, den bloſsen Text enthaltenden Ms., welche am Rande meiner Copie verzeichnet sind, nenne ich B.

Im Ganzen ist der Textzustand der Yoga-Yâtrâ bedeutend besser als derjenige der Bṛihat-Saṃhitâ.

atha Yogayâtrâ-prârambhaḥ.

yaç cakshur jagataḥ sahasrakaravad dhâmnâṃ ca dhâmâ 'rkavan mokshadvâram apâvṛitaṃ ca ravivad dhvântântakṛit sûryavat | âtmâ sarvaçarîriṇâṃ savitṛivat tigmâñçuvat kâlakṛit sâdhvîṃ naḥ sa giraṃ karotu savitâ yo 'nyair atulyopamaḥ || 1 ||

vakshyâmi bhûpam adhikṛitya guṇopapannaṃ
vijnâtajanmasamayam pravibhaktabhâgyam |
ajnâtasûtim athavâ viditaishyabhâgyaṃ
sâmudrayâtrikanimittaçataiḥ pṛithûktaiḥ || 2 ||

karmâ 'nyajanmani kṛitaṃ sad asac ca daivaṃ
tat kevalam bhavati janmani satkulâdye |
bâlyât paraṃ vinayasaushṭhavapâtratâ 'pi
puṃ-daivajâ kṛishivad ity ata udyameta || 3 ||

sâmantakâlavasudhodyamamantrabhṛityair
daivena ceti kṛishivan nṛipateḥ phalâptiḥ |
syâc chidram ekam api cet tata eva sarvaṃ
nâçam prayâti hi dṛiteç caraṇâd ivâ 'mbhaḥ || 4 ||

grahârkatithyudgamarâçihorâ-
dreshkâṇabhâgâdyanukûlamâtram |
bhaved yiyâsor yadi siddhihetuḥ
svayam bhaved daivavid eva râjâ || 5 ||

mantrâbhishekamaṇibandhanaçântikarma-
homopavâsasurayâgajapâdimâtram |

v. 2. B hat: janmasamayam st. sûtim athavâ. — B. pṛithak taiḥ.

syât siddhihetur atha ced vijigîshato 'rîn
kasmât tadâ narapatir na bhavet purodhâḥ || 6 ||
buddhvâ 'rthaçâstrâṇy api mantriṇo 'pi
kuryuḥ praṇâmaṃ na nareçvarâṇâm |
yady âbhijâtyadvipavâjipatti-
koçâdyapekshâ na bhavet pradhânâ || 7 ||
svadeçe saṃtushṭaḥ karituragakoçe sati na yo
bhaved yâyî so 'nyaiḥ kṛitaparibhavo yâti vilayam |
svacakreṇaivâ 'sau kshapitadhanarâshṭro bhavati vâ
gato 'nyân âdatte sunayacarito nîtividhurân || 8 ||
ripoḥ kṛitvâ 'vajnâṃ jitam iti viditvâ madabalân
na yatno hâtavyaḥ çikhivishasamo 'lpo 'pi hi ripuḥ |
pramatto 'dreḥ kuñjâd ayutabalabhâgair api narair
hato baddhaḥ stambhe kashati madalekhâṃ dvipapatiḥ || 9 ||
vapraprâkârayantrapraharaṇaparikhâtoyadhânyendhanâḍhyaṃ durgaṃ kṛitvâ ''tmagulmadvipaturagabhishakchilpiviprâbhyupetam | lubdhatrastâbhimâniprakupitakubhṛitâjnâtaçîlair vihînaṃ kṛitvâ çûrâptasaṃstham paravishayam iyâc chuddhapârshṇir narendraḥ || 10 ||
buddhvâ çaktiṃ svaparabalayoḥ sâmabhedapradânaiḥ
kṛitvopâyair gamanasamaropâyasaṃsarpaṇaiç ca |
sâmnâ sâdhûn dhanavirahitân arthalubdhâñç ca dânair
bhedyân bhedais tribhir api na ye sâdhayet tâñç ca daṇḍaiḥ || 11 ||
sâmno jîvaḥ sabhṛigutanayo daṇḍanâthau kujârkau
dânasyenduḥ çikhiyamabudhâḥ sâsurâ bhedanâthâḥ |
vîryopetair upacayakarair lagnagaiḥ kendragair vâ
tattat siddhiṃ vrajati tadahaḥsv aṅçake vâpi teshâm || 12 ||

v. 7. B pramâṇaṃ st. praṇâmaṃ. — Beide °jâtyaṃ. — B prajñânâm st. pradhânâ. — v. 11. A schreibt im Commentar (nicht im Texte) vyasanam und vasanam für gamana°, und erklärt es mit purarodha, d. h. „Belagerung“ oder „Belagerer“. Ich entsinne mich keines derartigen Wortes. — v. 12. Alle ahaḥ svâṅçake.

shâḍguṇye saṃdhir âdau paripaṇaracito vigraho 'syâpakâro naitau ced âsanaṃ tat parapuragamanaṃ sarvasainyena yânam | sainyenâ 'rdhenâ 'bhiyuṅkte parapuram api yat tad dvidhâyânam uktaṃ saṃçlesho 'nyatra yaḥ syât sa khalu nigaditaḥ saṃçrayo 'nyo guṇânâm || 13 ||

madhyâhne 'rkas tuhinakiraṇo nityam âkrandasaṃjnaḥ pauraḥ pûrve bhavati dinakṛid yâyisaṃjno 'ntyasaṃsthaḥ |
jîvaḥ sauras tuhinakiraṇasyâtmajaç ceti pauraḥ
ketur yâyî sabhṛigujakujaḥ siṃhikânandanaç ca || 14 ||

yânaṃ yâyibhir âsanaṃ çubhakarair vîryânvitair nâgarair dvaidhîbhâvam iyâd yadâ çubhakarâḥ paurâḥ sayâyigrahâḥ |
saumyaiḥ saṃdhir asadgrahaiç ca balibhir yuddhe 'nukûlair jayaḥ sarvair apy açubhapradair narapatiṃ daivânvitaṃ saṃçrayet || 15 ||

koço hi râjyatarumûlam ato 'sya çâkhâḥ
pakshî vipaksha iva kiṃ vidhanaḥ karoti |
annâd ivendriyagaṇo vasutas tathâ 'nnaṃ
tatprâptirakshaṇavivṛiddhishu yatnavân syât || 16 ||

nîcâcirâḍhyanṛpavallabhataskarebhyo
râshṭraṃ nṛipeṇa parirakshyam ato 'sya koçaḥ |
kâle karapraṇayanaṃ ca yathocitânâṃ
taṃ nârthayed bhavati yena janâpavâdaḥ || 17 ||

yâtrâ nṛipasya çaradishṭaphalâ madhau ca
chidre ripor na niyamo 'tra ca kecid âhuḥ |
chidre 'py arer bhavati daivayutasya siddhiḥ
sâmânyam âmisham idam pratibhûmipânâm || 18 ||

çatror vadhâya sacivaṃ çubhadaivayuktam
âjnâpayen nṛipatir âtmani daivahîne |

v. 15. Beide grahair st. pradair, doch im Commentar hat A die von mir aufgenommene Lesart; grahair ist nichts anderes als ein verlesenes pradair. — v. 16. A, im Texte, und B râjata°. — v. 17. Die Mss. tan.

jahyân na cârtham api daivaparo 'pi bhûtvâ
dṛishṭe dvipe dvipapadânusṛitiḥ kimartham || 19 ||
kâlo 'bhyupaiti sakṛid eva naraṃ kathaṃcit
prâpnoti taṃ na sa punaḥ khalu kâlakâṅkshî |
kâlena gocaragatân anapekshya bhakshyân
mandakramo 'py ajagaraḥ samupaiti siddhim || 20 ||
durgasthitam phalam apakvam analpayatnaṃ
saṃsiddham apy upakaroti guṇaṃ na puṅsâm |
sâdhâraṇaṃ svapatitaṃ ca bhaved yato 'taḥ
kâle 'bhiyuktapatitaṃ rasavat sukhâya || 21 ||

iti yogayâtrâyâm daivapurushâdhikâraḥ
prathamo 'dhyâyaḥ.

raktâsitâdyâ hi yathâ 'mbarasya
varṇâḥ sitasyaiva bhavanti samyak |
vilagnatithyâdiguṇâs tathaiva
viçuddhadoshasya bhavanti yâtuḥ || 1 ||
madyâṅganâvâditanṛityagîtâny
akshâ vṛithâṭyâ mṛigayâ dyunidrâ |
parokshanindeti ca kâmajâni
daçaiva vidyâd vyasanâni puṅsâm || 2 ||
vâkpârushyaṃ daṇḍapârushyam îrshyâ
droho 'sûyâ paiçunaṃ sâhasaṃ ca |
arthasyoktaṃ dûshaṇaṃ câ 'shṭasaṃkhyaḥ
krodhodbhûto varga esha pradishṭaḥ || 3 ||
mahad idam anayânâm âspadam madyam âhus
tanudhanamatisattvaçreyasâṃ karshaṇâya |

---

v. 20. Die Mss. tan na, an sich richtig.

II. v. 1. Beide di für hi. — v. 2. B. gitanṛityâny. — v. 3. A im Texte krodho st. droho; da die betreffende Erklärung im Comm. fehlt, beweist die Lesart nichts; offenbar ist es ein verlesenes droho; B hat drohâ. — A kâmajâni st. sâhasaṃ ca; auch hier fehlt der Comm.; jedenfalls ist kâmajâni blofser Schreibfehler. — v. 4. B caiva.

samupahatamatiḥ saṅs tatpradhânendriyatvâd
gaṇayati na hi bhakshyâbhakshyam anyâni caivam || 4 ||

patnîyaty api mâtaram madavaçât patnîṃ ca mâtrîyati
çvabhrîyaty api mandiraṃ çlathaçilaṃ kûpaṃ ca gehîyati |
svalpaṃ vâry udadhîyatîçvaram apâm mohât sthalîyaty api
mitrîyaty api pârthivaṃ kim aparaṃ kuryân na yan madyapaḥ || 5 ||

bhûyo 'pi dîvyati jito jayalipsayaiva
prâpnoti tac ca saviçeshataram kadâcit |
kritvâ 'priyâṇi madataḥ paritapya cânte
bhûyaḥ pibet kim api doshaviçeshakâṅkshî || 6 ||

abhyâgamotsavabhishagvacanopadeçaiḥ
kâmaṃ pibed amatilopakṛid âprakâmam |
dyûtaṃ vinendriyasukhâni hitâni yuktyâ
çûnyaṃ hi jîvitaphalaṃ vishayair vinâ kim || 7 ||

çaucâcâravivarjitaḥ çava iva tyaktaḥ suhṛidbândhavair
niḥçaṅko nirapatrapo gataghṛiṇaḥ kṛicchrâd avâptâçanaḥ |
bandhur nâsya nibandhanaṃ na çapatho lokadvayaṃ nekshate
mâyâvî kulapâṅçanaç ca kitavo doshârṇavo niḥsukhaḥ || 8 ||

daivajnamantrisuhṛidâptavacâṅsi râjâ
yo nâ ''driyet svamaticeshṭitadushṭabuddhiḥ |
sannâyakena rahito 'ndha ivâ 'cireṇa
hâsyatvam eti patito vishaye ripûṇâm || 9 ||

medhâvî matimân adînavacano dakshaḥ kshamâvân ṛijur
dharmâtmâ tv anasûyako laghukaraḥ shâḍguṇyavic chaktimân | utsâhî pararandhravit kṛitadhṛitir vṛiddhikshayasthânavit çûro na vyasanî smaraty upakṛitaṃ vṛiddhopasevî ca yaḥ || 10 ||

v. 7. Die Mss. aprakâmam. — A im Comm. çûnyasya(?). — v. 9. A und B nâdṛi° für nâdri°. — B° yeta ma°. — Im Comm. hṛishṭa als mögliche Lesart für dushṭa. — B nṛipatir für patito. — v. 10. B hy für tv. — B laghutaraḥ.

parîkshya-kârî na vikatthanaç ca
dṛiḍhapratijno 'tidṛiḍhaprahârî |
jitendriyaḥ syâj jitakopalobha-
nidrâlasasthânaparigrahaç ca || 11 ||
tyâgî vinîtaḥ priyadarçanaç ca
vyapetamohaḥ pratipattiyuktaḥ |
deçasya kâlasya ca bhâgavid yaḥ
svayaṃ ca yaḥ syâd vyavahâradarçî || 12 ||
çabdârthavin nyâyapaṭuḥ pragalbhaḥ
saṃgrâmavidyâkuçalo 'bhijâtaḥ |
smitâbhibhâshî mitacitravaktâ
daivânvito yaç ca sa dhâma lakshmyâḥ || 13 ||
guṇaiḥ samastair api samprayuktâ
kanyeva yâtrâ viguṇâya dattâ |
karoty akîrtiṃ sukhavittahînâm
pâtrântarajnânajaḍasya dâtuḥ || 14 ||
guṇânvitasyaiva guṇân karoti
yâtrâ çubharkshagrahalagnayogât |
vyarthâ sadoshasya guṇânvitâ 'pi
vîṇeva çabdâçrayavarjitasya || 15 ||
yâtrâ viçuddhâ 'pi samam pravṛittâ
pâtrânurûpâṇi phalâni dhatte |
jagaty udîrṇâ 'pi hi kauçikasya
bhâ bhânavî naiva tamaḥ pramârshṭi || 16 ||
vicintya kâryâṇi niçâvasâne
dvishatsuhṛinmaṇḍalasaṃçritânâm |
balârthadeçeshu ca yojitânâṃ
samâçritânâṃ ca kṛitâkṛitâni || 17 ||
anâçritaḥ khyâtaguṇo 'paro 'pi
çûro 'thavâ sâdhujanaḥ praçastaḥ |

v. 18. B guṇaḥ paro. — B vicintyaḥ.

sampûjanîyo janasaṃgrahârtham
mameti deçopagato vicintya || 18 ||
saveṇuvîṇâpaṇavasvanena
gîtena pûrvaṃ vyapanîtanidraḥ |
çayyâṃ tyajet tûryaravâvasâne
çṛiṇvan giro mañgalapâṭhakânâm || 19 ||
ajnâtapûrvâṇi na dantakâshṭhâny
adyân na pattraiç ca samanvitâni |
na yugmaparvâṇi na pâṭitâni
na cordhvaçushkâṇi vinâ tvacâ ca || 20 ||
udañmukhaḥ prâñmukhasaṃsthito vâ
ṛijv avraṇaṃ tac ca vitastimâtram |
adyân narendro vinigṛihya vâcam
prakshâlya jahyâc ca çucau pradeçe || 21 ||
abhimukhapatitam praçântadikstham
çubham atiçobhanam ûrdhvasaṃsthitaṃ yat |
açubhakaram ato 'nyathâ pradishṭaṃ
sthitapatitaṃ ca karoti mṛishṭam annam || 22 ||
praṇamya devân svagurûṅç ca pûrvaṃ
dattvâ ca gâṃ vatsayutâṃ dvijâya |
dṛishṭvâ mukhaṃ sarpishi darpaṇe vâ
nakshatram âdau çṛiṇuyât tithiṃ ca || 23 ||
çrutvâ tithiṃ bhaṃ grahavâsaraṃ ca
prâpnoti dharmârthayaçâṅsi saukhyam |
ârogyam âyur vijayaṃ sutâṅç ca
duḥsvapnaghâtam priyatâṃ ca loke || 24 ||
dûrvebhadânâñjanatîrthatoya-
mṛidrocanâsarshapapushpagandhân |

---

v. 20. A im Texte tvacaiva, doch ergiebt sich dies im Comm. als Schreibfehler. — v. 21. B °nayasya vâyam; vielleicht ist °niyamya vâcam gemeint, oder vâyum. — v. 23. A devân kha°, B devân (sic) çva°. — v. 24. A bhagra°, B ca gra°.

sitâmbaroshṇîshasuvarṇaratnâny
âsevya kuryâd bhishajâṃ vacâṅsi || 25 ||
smitaprasannaprathamâbhibhâshitaiḥ
prasâdadṛishṭyâ karasamparigrahaiḥ |
yathânurûpaṃ hṛidayâny api dvishâm
prasâdayan dharmasabhâṃ samâçrayet || 26 ||
vinîtaveshâbharaṇaç ca dakshiṇaṃ
karaṃ samudyamya vicakshaṇânvitaḥ |
sukhopavishṭaḥ sthita eva vâ nṛipaḥ
samârimitro vyavahâradarçane || 27 ||
kshamânvito 'smîti vicintyam etad
daṇḍyeshu daṇḍakshamaṇaṃ na dharmaḥ |
daṇḍaprabhâvo hi sa durjanasya
haste na yaj jîvati sâdhuvargaḥ || 28 ||
sutarâm abhivardhate 'bhimâno
nîcânâm kshamayâ 'nviteshu yasmât |
ata ugratareṇa te nivartyâ
yenâ 'nye 'pi khalâs tathâ na bhûyaḥ || 29 ||
yasmin gṛihîte sadṛiçâparâdho
mahâjanas trâsam upaiti tasmin |
daṇḍo nipâtyo manujeçvareṇa
kâlântare 'nyad vyapadiçya kâryam || 30 ||
dvirada iva madena viprayukto
visharahito bhujago vyasiç ca koçaḥ |
paribhavam upayâti nâ 'parâdhe
yadi manujâdhipatiḥ karoti daṇḍam || 31 ||
ekasya tulyodarapâṇipâdâ
daṇḍasya bhîtâḥ praṇamanti martyâḥ |

---

v. 26. A im Texte prayatâbhi°, doch erhellt aus dem Comm. dafs er prathamâbhi° vor sich hatte. — A im Texte (nicht im Comm.), hṛidayâni vi. — v. 28. B yo jîv°.

atyugradaṇḍâd api codvijante
daṇḍo 'parâdhapratimaḥ çivâya || 32 ||
dushṭasya daṇḍaḥ sujanasya pûjâ
nyâyena koçasya ca sampravṛiddhiḥ |
apakshapâto 'rthishu râshṭraraksbâ
pañcaiva yajnâḥ kathitâ nṛipâṇâm || 33 ||
çrântaç ca tasmin viniyujya sâdhûn
saṃgrâmavidyâdivibhaktakâlaḥ |
sarvâṇi kâryâṇi yathâkrameṇa
kuryân nṛipaḥ pratyaham âtmavâṅç ca || 34 ||
râjnaḥ kâryam pañcame pañcame 'hni
kshaurarkshe vâ çmaçru tasyodaye vâ |
tyaktvâ târâḥ saptapañcatripûrvâ
yâtrâkâle naiva kuryân na yuddhe || 35 ||
âcârasthaḥ sâgarântâṃ dharitrîm
bhuṅkte dîrghaṃ kâlam utkhâtaçatruḥ |
yatrâ ''câras tatra dharmasya vṛiddhir
dharmâd bhogân dehabhede 'pi bhuṅkte || 36 ||

iti yogayâtrâyâm âcârâdhyâyo dvitîyaḥ.

abhihitaguṇasaṃyutena râjnâ
kathitaguṇâtyayasaṃsthito 'bhiyojyaḥ |
upahatam upalabhya câsya deçam
balam athavâ nirupadruto 'bhiyuñjyât || 1 ||
pracuramaçakayûkam makshikâdaṅçapûrṇam
balam ajaladavṛishṭyâ pâṅçupâtâhataṃ ca |
piçitarudhiradhânyaprâṇivṛishṭyâhataṃ ca
karituragamanushyâ yatra ca dhyânadînâḥ || 2 ||

v. 35. A im Texte râjnâ. — A im Texte târâṃ. — B pañcasaptatri°. — B kâryaṃ ca yu°. — v. 36. B bhedena bhu°. —
III. v. 1. A im Texte, nicht aber im Comm. nirupadravo. — v. 2. B vâ kari°. — B. dhyânahînâḥ.

çabdâyante muhur api çivâ gardabhadhvânatulyaṃ
tyaktasnehâḥ parijanasuhṛidvâhanopaskareshu |
kashṭaṃ ko naḥ çaraṇam iti vâ vâdino yasya sainye
vidvishṭâ vâ pravarapurushâḥ so 'bhiyojyo nṛipeṇa || 3 ||

nidrâlasyâvanatavadanâḥ ketanasvapnaçîlâ
bhrashṭâcârâ malinaparushachâyayâ ''krântadehâḥ |
dîrghaçvâsâḥ sajalanayanâḥ çokalobhâbhibhûtâḥ
sainye yasya dvijagurusuhṛiddveshiṇaç caiva yodhâḥ || 4 ||

akâraṇaprodgataromakûpâ
jaye nirâçâḥ prakṛiter apetâḥ |
amaṅgalâceshṭitajâtahâsâḥ
sainye narâ yasya sa câ 'bhiyojyaḥ || 5 ||

kapotakolûkamadhûni yasya
samâçrayante dhvajacâmarâṇi |
chattrâyudhâdyâni ca so 'bhiyojyo
yasyâ 'thavâ 'nâhatatûryaçabdâḥ || 6 ||

pratîpagatvaṃ saritâm mishaç ca
çosho 'thavâ 'çoshyajalâçayânâm |
avârideçe salilapravṛittir
avaikṛite câpsu tarec chilâ vâ || 7 ||

bhaṅgapâtacalanâny animittaṃ
rodanâni ca surapratimânâm |
agnirûpam analena vinâ vâ
niçcalâni ca yadâ pracalanti || 8 |

prasûtivaikṛityam akâlapushpâṇy
âraṇyasattvasya purapraveçaḥ |
pradoshakâle kṛikavâkuçabdâ
himâgame câ 'nyabhṛitapralâpâḥ || 9 ||

v. 3. B°s te 'bhiyojyâ. — v. 4. B kecanasva°. — A. purushachâ°. — v. 5. A schreibt °jâmahâsâḥ; es ist wohl °japra° damit gemeint; leider fehlt der Comm. bis v. 12 gänzlich. — v. 7. A sarimishoç ca, und sec. manu sarito mithaç ca; B saritâṃ mithaç ca; meine Lesart ist nur Conjectur. — v. 9. B °çabdo.

dîrgham dînaṃ saṃhatâḥ sârameyâḥ
kroçanty uccair nityam evâ 'nṛitau ca |
hanyur yoshâ yoshito nirghṛiṇâç ca
çvetaḥ kâko naktam indrâyudhaṃ ca || 10 ||

tilâ vitailâ yadivâ 'rdhatailâḥ
sasyasya vṛiddhir yadivâ 'tiriktâ |
annasya vairasyam asṛik tarûṇâm
çushkapraroho virujâṃ praṇâçaḥ || 11 ||

vihâya sarpâkhubiḍâlamatsyân
svajâtimâṅsâny upabhuñjate vâ |
vrajanti vâ maithunam anyajâtyâṃ
dîptâç ca nityaṃ vihagâ mṛigâç ca || 12 ||

bhaṅgaḥ pâtas toraṇendradhvajânâṃ
çitoshṇânâṃ vyatyayo bhûvidâraḥ |
nimnoccânâṃ tuṅgatâ nimnatâ vâ
châyâ vâ 'rkasyâ ''bhimukhyena yâtâ || 13 ||

tryahâtiriktaḥ pavano 'ticaṇḍo
gandharvasaṃjnasya bhavet purasya |
vyaktir bhavec câ 'hani târakâṇâṃ
naktaṃ ca târâgaṇasampraṇâçaḥ || 14 ||

prâsâdaveçmavasudhâçaragulmanimneshv
âvâsakâ balibhujâm anapatyatâ vâ |
ekâtmajatvam athavâ bhuvi maṇḍalâni
kurvanti cakrakam ivopari vâ bhramantaḥ || 15 ||

ulkâ 'bhighâtena tamo 'tidîptyâ
vakrâtivakreṇa suto dharitryâḥ |

---

v. 10. A yeshâṃ yo°. — v. 12. Die Mss. biḍâ°. — v. 13. A ca châ°. — v. 14. A im Texte °saṃjnaç ca purapraveçaḥ; das kann aber die L. des Comm. nicht gewesen sein; wahrscheinlich las er wie B; möglicherweise hatte das Original A °saṃjnaç ca puraprakâçaḥ. — v. 15. B cakram iva copari vâ. — A im Texte, (nur Schreibfehler), bhramanti.

ketur gatisparçanadhûpanena
cârena pîḍâṃ kurute 'rkaputraḥ ‖ 16 ‖
tribhis tribhir bhair atha kṛittikâdyair
nishpîḍitair bhûpatayo 'bhiyojyâḥ |
pâñcâlanâtho magadhâdhipaç ca
kaliñgarâḍ ujjayinîpatiç ca ‖ 17 ‖
ânartarâṭ saindhavahârahaurau
madreçvaro 'nyaç ca kulindanâthaḥ |
ete hi kûrmâñgasamâçritânâṃ
viçeshapîḍâm upayânti bhûpâḥ ‖ 18 ‖
añgeshu sûryo yavaneshu candro
bhaumo hy avantyâm magadheshu saumyaḥ |
sindhau gurur bhojakaṭeshu çukraḥ
sauraḥ surâshṭre vishaye babhûva ‖ 19 ‖
mlecheshu ketuç ca tamaḥ kaliñge
jâto yato 'taḥ paripîḍitâs te |
svajanmadeçân paripîḍayanti
te 'to 'bhiyojyâḥ kshitipena deçâḥ ‖ 20 ‖
sampûjyante bhairavoccânurâvai
raktair mâñsais tâlajañghâdayo vâ |
dṛiçyante vâ yâtudhânâḥ prabhûtâ
bhrashṭaçrîkaḥ so 'pi deço 'bhiyojyaḥ ‖ 21 ‖
deçabhrañço yair nimittaiḥ pradishṭas
tâs-tâ vârttâ vakti loko viçañkaḥ |
tyaktvâ deçaṃ yânti yaṃ bhikshukâ vâ
gamyo deçaḥ so 'py asâdhupravṛittaḥ ‖ 22 ‖

v. 18. B ananta°. — B hu° für hau°. — Beide °ro, falsch für °rau. — B kulûtanâthaḥ. — Beide 17 st. 18, u. s. w. — v. 19. B sauriḥ. — B tato, A im Texte te(')te, doch ergiebt sich dies als Schreibfehler für te 'to. — v. 21. B bhairavaiç cânu°. Beide tâlujañgh°. — v. 22. B tâns tân bhâvân vakti. — A bhaikshukâ. —

rogâbhibhûtaṃ vishadûshitaṃ vâ
yathâ vinâçâbhimukhaṃ çarîram |
vaidyaḥ prayogaiḥ sudṛiḍhaṃ karoti
râshṭraṃ tathâ çântibhir agrajanmâ || 23 ||

iti yogayâtrâyâm abhiyojyâdhyâyas tṛitîyaḥ.

Capitel I.

Schicksal und Männerkraft.

1. Er, der als der Tausendstrahlige (Sahasrakara) das Licht(1) der Welt ist, als der Glänzende (Arka) der Aufbewahrungsort der Lichter, der als Ravi(2) die geöffnete Thüre der Erlösung ist, der als Sonne (Sûrya) die Finsternifs verscheucht, der als der Lebenerwecker (Savitṛi) die Seele aller sterblichen Wesen ist, der als Wärmestrahlender (Tigmâñçu) die Zeit regelt, er, der Sonnengott (Savitṛi), mit dem aufser ihm selbst sich nichts Anderes vergleichen läfst(3), er verleihe unseren Worten Vortrefflichkeit.

2. Ich will sprechen zu Nutzen eines günstig ausgestatteten(4) Fürsten, dessen Nativität erforscht ist und dessen zukünftige Schicksale durch das Horoskop festgestellt sind, oder auch, falls seine Nativität nicht bekannt ist, dessen zukünftige Schicksale durch gar viele ausführlich besprochene Vorzeichen aus der Chiromantie und dem Yâtrika(5) erkannt sind.

3. Die guten und bösen Thaten in einer früheren Geburt, die sind es, was man Schicksal heifst, und dieses zeigt sich darin, dafs Einer in einer vornehmen Familie. u. s. w., geboren wird. Von der Kindheit an aber, hängt

---

B in der Unterschrift abhiyogâ°.

es zugleich vom Menschen selbst und vom Schicksal ab, ob er eine wohlgebildete und tüchtige Person wird; etwa wie es, z. B., beim Ackerbau geht. Deshalb sei man strebsam (6).

4. Gleichwie man im Ackerbau die Früchte erlangt vermittelst hülfreicher Nachbarn (sâmanta), der Zeit, des Bodens, der Anstrengung, der Sprüche gegen böse Einflüsse (mantra), der Tagelöhner und der vom Menschen unabhängigen Umstände (daivam), so erlangt auch der Fürst seine Früchte vermittelst seiner Vasallen (sâmanta) (7), der Zeit, des Bodens, seiner Anstrengung, seiner Berathschlagungen (mantra), seiner Diener und des Schicksals (daivam). Wenn auch nur Eines davon fehlerhaft ist, so geht Alles zu Grunde, wie das Wasser aus dem Fuſs einer Thierhaut.

5. Doch (wird man sagen), wenn bloſs der günstige Stand der Planeten, der Mondhäuser, der Daten, der aufgehenden Sternbilder, der Sternbildshälften, der Drittel und weiteren Untertheile, die Ursache ist, daſs Einer, der in den Krieg ziehen will, sein Ziel erreicht, so sollte der Astrolog selber, und nur er, König werden.

6. Und ferner (wird man sagen), wenn bloſs Zaubersprüche, Weihung, das Anlegen von Edelsteinen als Amulette, sühnende Handlungen, Feueropfer, Fasten, Götterverehrung, Gebete, u. s. w., die Ursache sind, daſs Einer, der die Feinde zu besiegen wünscht, seinen Zweck erreicht, warum sollte dann der Priester nicht König werden?

7. (Allerdings), wenn die Rücksicht auf die hohe Geburt, auf die Elephanten, auf die Pferde und Fuſsknechte, auf die Schatzkammer u. s. w., nicht die Hauptsache wäre, so würden sogar die Minister, auch wenn sie die

Werke über Politik studirt haben, den Königen keine Verehrung zollen.

8. Ein König, der ohne Mangel zu haben an Elephanten, Pferden und Geld, nicht in den Krieg zieht, der geräth bei Anderen in Verachtung und versinkt in ein Nichts, oder verliert Gut und Land durch seine eigenen Unterthanen. Dagegen wenn er klug und tapfer auszieht, bringt er Andere, welche nicht zu regieren verstehen, unter seine Gewalt.

9. Man soll nie, aus Uebermuth den Feind geringschätzend, denken, dafs die Sache schon gewonnen ist, und Anstrengung unterlassen. Denn selbst ein kleiner Feind ist dem Feuer und dem Gifte ähnlich. Der königliche Elephant aus dem Gebüsch des Gebirges, der, weil er sorglos war, gefangen worden von Menschen, wiewohl diese persönlich nur den zehntausendsten Theil seiner Kraft haben, wird an den Pfahl gebunden und reibt da den durch seinen Brunstsaft gebildeten Streifen.

10. Erst lege der Fürst eine Festung an mit Wällen, Ringmauern, Maschinen, Waffen, Gräben, Trinkwasser, Korn und Brennstoff reichlich versehen, wo eine Leibwache, Elephanten, Pferde, Aerzte, Handwerker und Priester Aufenthalt finden. Nachdem er Habsüchtige, Feige, Eingebildete, Hitzköpfe, Leute welche schmählichen Erwerb treiben und unbekannt von Charakter sind, darausentfernt und eine Besatzung von tapferen und zuverläfsigen Leuten zurückgelassen hat, soll er in Feindes Land ziehen, wofern er Sorge getragen, dafs er hinter seinem Rücken (8) nichts zu befürchten habe.

11. Nachdem er seine eigene und des Feindes Macht mit Anwendung der politischen Mittel von Allianz, Ent-

zweiung, Bestechung, und von Invasion(9), Kriegslisten und Ueberfällen, erprobt hat, gewinne er die Guten durch Allianz, die Geldesbedürftigen und Habsüchtigen durch Geschenke, die von ihrem Verbündeten abtrünnig gemacht werden können, durch Entzweiung, die durch alle diese Mittel nicht zu gewinnen sind, durch Kriegsgewalt.

12. Die Planeten Jupiter und Venus sind Herren der Allianz, Mars und die Sonne der Kriegsgewalt, der Mond der Bestechung, Ketu(10), Saturn, Mercur und Râhu der Entzweiung. Wenn diese in den Häusern der Zunahme (dem 3ten, 6ten, 10ten und 11ten Hause) stehen, am Horizonte aufkommen, oder in den kendra (d. i. dem 1sten, 4ten, 7ten und 10ten Hause) stehen, gelingt was man unternimmt, oder auch an den von diesen beherrschten Tagen oder bei den unter ihnen stehenden Theilen(11).

13. In der sechstheiligen auswärtigen Politik ist Bündniſs das durch einen Pact zu Stande gebrachte; Krieg das Verschmähen dieses Mittels. Wo keins von beiden stattfindet, so heiſst das: ruhig-daheim-bleiben. Der Aufzug mit dem ganzen Heere gegen des Feindes Hauptstadt heiſst (voller) Anmarsch. Wenn man mit der Hälfte der Armee die Hauptstadt des Feindes angreift, so heiſst das Vertheilung der Streitkräfte. Wo man an einen Andern sich anschlieſst, da heiſst dies, das letzte politische Mittel, Schutzbündniſs(12).

14. Die Sonne heiſst am Mittag, der Mond allezeit Helfer(13), doch Morgens ist die Sonne daheimbleibend, und Nachmittags ausziehend. Jupiter, Saturn und Mercur sind Daheimbleibende; Ketu, Venus, Mars und Râhu Ausziehende.

15. Der König ziehe aus, wenn die Ausziehenden

mächtig sind und günstig stehen; er bleibe zu Hause, wenn die Daheimbleibenden ebenso sind; er vertheile seine Streitkräfte, wenn sowohl die Daheimbleibenden als die Ausziehenden, günstig stehen. Wenn die guten Planeten (14) mächtig sind und zugleich günstig stehen, schliefse er ein Bündnifs; wenn die bösen, erlangt er den Sieg im Kampfe; wenn Alle ungünstig stehen, suche er den Schutz eines vom Schicksal begünstigten Fürsten.

16. Ohne Zweifel ist der Schatz die Wurzel des Verwaltungs-Baumes; daraus kommen dessen Verzweigungen. Was kann Einer ohne Geld, gleichsam ein Vogel ohne Flügel, ausrichten? Wie die Organe von Nahrung abhängig sind, so hängt Nahrung von Geld ab. Deshalb strebe man dasselbe zu bekommen, zu bewahren und zu vermehren.

17. Der Herrscher mufs sein Reich schützen gegen niedrige Leute, Parvenues, Günstlinge und Diebe; deshalb hat er seinen Fiscus und werden Seitens der Steuerpflichtigen zu gelegener Zeit Steuern aufgebracht. Er soll die Steuern nicht so einfordern, dafs die Unterthanen darüber klagen.

18. Eine Expedition, welche ein König im Herbste und im Frühling unternimmt, wird den gewünschten Erfolg haben; doch sagen Einige, dafs in dieser Hinsicht es gar keine Zeitbestimmung giebt, falls der Feind eine Blöfse zeigt. Allein, selbst wenn der Feind eine Blöfse zeigt, wird nur der siegen, auf dessen Seite das Glück ist (15). Die Schwäche eines Feindes ist eine gemeinsame Lockspeise für alle Fürsten.

19. Wenn ein Herrscher selber nicht durch das Glück begünstigt ist, so gebe er einem Minister, dem das Schicksal hold ist, den Auftrag den Feind zu schlagen. Er soll.

wieviel Ehrfurcht er auch vor dem Schicksal habe, seine Sache doch nicht aufgeben. Wo man den Elephanten selbst sieht, wozu braucht man da dessen Fufstapfen nachzugehen?

20. Einmal, früh oder spät, kommt der rechte Augenblick, doch erlangt man denselben nicht dadurch, dafs man sehnsüchtig nach jenem Augenblick aussieht (16). Die Boa, obwohl langsam vorwärts kommend, erreicht mit Zeit und Weile ihren Zweck, ohne dafs sie auf die in ihren Bereich kommende Beute wartend ausschaut.

21. Die unreife Frucht der Wildnifs bringt, auch wenn man ihrer mit vieler Mühe habhaft geworden, dem Menschen nichts Gutes. Weil eine Frucht so sein soll, dafs dieselbe nach Jedermanns Geschmack ist und vor Reife abfällt, ist eine solche, welche zur rechten Zeit beim Anfühlen abfällt, schmackhaft und wohlthuend.

Capitel II.

Lebensregel.

1. Wie Roth, Schwarz und andere Farben nur auf einem reinweifsen Kleide sich gut ausnehmen, so frommen die günstigen Vorbedeutungen des Horoskops, der Daten, u. s. w., auch nur dem Herrscher, der rein von Fehlern in den Krieg zieht.

2. Trunksucht, Weiber, Musik, Tanz, Gesang, Würfel, zweckloses Herumtreiben, Jagd, Schlaf bei Tage, und Tadel von Abwesenden, sind für die zehn aus Lust entspringenden Laster der Menschen zu halten.

3. Härte in Worten, in Strafen, Eifersucht, Beleidigung, Neid, Angeberei, Gewaltthätigkeit und Beschädigung

des Eigenthums(17), werden genannt als die acht aus Grimm entspringenden Laster.

4. Die Trunksucht ist, wie uns gelehrt wird, eine reiche Quelle(18) des Elends. Sie ist geschickt um Leib, Gut, Verstand, Charakter und Wohlsein zu ruiniren. Des Verstandes beraubt, da die Sinne vom Trank beherrscht sind, kümmert man sich nicht um das, was man essen darf oder nicht darf, und um andere Sachen eben so wenig.

5. Zufolge des Tranks behandelt Einer seine Mutter als wäre sie seine Gattinn; seine Gattinn behandelt er als seine Mutter; sein Haus sieht er an für eine Höhle, und einen mit einem losen Steine bedeckten Brunnen für sein Haus; ein kleines Wasser hält er in seiner Verblendung für den Ocean, den Ocean aber für trockenes Land; einen König sogar betrachtet er als seinen Kameraden. Kurz, was thut wohl nicht ein Trunkenbold.

6. Einer, der im Spiele besiegt ist, spielt wieder aus Begierde zu gewinnen, und kann einmal das Verlorene mit Interessen zurückgewinnen. Doch Einer, der in Trunkenheit Unangenehmes gethan hat und danach Reue fühlt, wird wieder trinken, man möchte sagen, daſs er seine Schuld nur zu mehren wünsche.

7. Freilich, bei Besuchen, Festen, auf Rath der Aerzte darf man trinken bis zur Genüge, ohne daſs der Verstand umnebelt wird. Die Vergnügungen der Sinne, mit Ausnahme des Spieles, sind, mit Verstand gebraucht, heilsam. Was bedeutet die hohle Frucht des Lebens, ohne sinnliche Genüsse?

8. Der Spieler, ohne Reinheit und Manieren, wird von Freunden und Verwandten wie ein Leichnam gemieden; ohne Sorge, Scham und Mitleid findet er kaum seinen

Unterhalt. Nicht Blutsverwandtschaft hält ihn zurück, nicht ein Eid. Er kümmert sich weder um das Diesseits, noch um das Jenseits. Betrügerisch, und eine Schmach für seine Familie, ist er, der Freudenlose, ein Meer von Sünden.

9. Ein König, der die Worte seiner Astrologen, Minister, Freunde und Vertrauten nicht beachtet, indem er eigensinnig verfährt (19) und unrichtig urtheilt, der wird bald, wie ein Blinder ohne guten Führer, ein Gegenstand des Spottes, sobald er in den Bereich der Feinde fällt.

10. Einsichtsvoll, gescheidt, munter redend, gewandt, langmüthig, aufrichtig, gerecht, nicht mifsgünstig, nicht langsam, bewandert in der Politik, mit der nöthigen Macht ausgestattet, strebsam, nicht blind für die Schwächen des Feindes, beharrlich, wohl wissend wo zu sparen und wo zu verausgaben ist, muthig, nicht lüderlich, dankbar und das Alter ehrend;

11. Nur nach reifer Untersuchung handelnd, nicht prahlerisch, fest sein gegebenes Wort haltend, derb darauf losschlagend, seiner Sinne Herr, — so mufs er sein. Auch mufs er Zorn, Begierde, Schlafsucht, Faulheit und die Vorurtheile seines Standes überwunden haben.

12. Der freigebig, züchtig, freundlich, nicht verblendet ist, seine Geistesgegenwart nie verliert, erfahren ist in Landes- und Zeitenkunde, und selbst gesehen hat, was in der Welt umgeht;

13. Der die volle Bedeutung der Worte kennt, scharfsinnig argumentirt, gleich mit seiner Antwort bereit ist, erfahren in der Kriegswissenschaft, edel von Geburt, der mit freundlichem Lächeln Andere anspricht, der in nicht vielen Worten vielseitige Bildung zeigt, und der dazu vom

Schicksal begünstigt ist, in einem Solchen hat Lakshmi ihre Stätte.

14. Die Yâtrâ ist einer Jungfrau zu vergleichen. Wird sie, auch mit allen vortrefflichen Eigenschaften ausgestattet, einem Unwürdigen gegeben, so bringt sie über den Geber, welcher zu unklug war den Unterschied zwischen (würdigen und unwürdigen) Personen zu erkennen, Unehre, ohne Vergnügen oder Gewinn.

15. Nur Einem, der die nöthigen guten Eigenschaften besitzt (20), bringt die Yâtrâ Gutes in Folge des günstigen Standes der Mondhäuser, Planeten und Horoskopen. Unnütz ist diese, wiewohl an sich untadelhaft, demjenigen, dem Fehler anhaften, gleichwie eine Laute demjenigen unnütz ist, der des Gehörs beraubt ist.

16. Die Auspicien für den Marsch, wenn auch an sich fehlerlos, unter gleichen Bedingungen (21) begonnen, verursachen Folgen, welche in Uebereinstimmung stehen mit der Person. Das Licht der Sonne, obwohl es über die Welt sich ausbreitet, vertreibt ja der Nachteule das Dunkel nicht.

17. Vor'm Anbruch des Tages hat der König über die Angelegenheiten von Feinden, Freunden und fremden Flüchtlingen (22) nachzusinnen, wie auch über das, was seine Militair- und Finanz-Beamten, Landvögte, und seine Schutzverwandten thun und lassen.

18. Er denke: „auch einen Andern, der in mein Reich eine Zuflucht gesucht, ohne daſs er gerade Schutz erfleht hat, wenn er ein berühmter Mann, ein Held oder ein anerkannter Biedermann ist, muſs ich ehren, um meinen Anhang zu vermehren."

19. Mit diesen Betrachtungen (23) verlasse er sein

Lager, nachdem vorher der Schlaf durch Gesang, Trommel, Lauten- und Flötenspiel vertrieben, indem er beim Aufhören der Töne der Musik nach den Worten der Herolde hört.

20. Er bediene sich keiner Zahnhölzer, welche er früher nicht kannte, keiner mit Blättern versehenen, keiner, welche eine grade Zahl Knoten haben, keiner, welche oben ausgedörrt sind und ohne Rinde(24).

21. Mit dem Antlitz nach Norden oder Osten gekehrt, gebrauche der Fürst eines, das gerade und ohne Fehler ist, eine Spanne lang. Nachdem er sich den Mund ausgespült, lasse er es an einem reinen Orte liegen.

22. Ein Holz, das Einem entgegenfällt, und in einer glückbringenden Weltgegend(25) steht, ist heilbringend; vorzüglich heilbringend ist eins, das in der Höhe steht; das Gegentheil von alledem ist unglückbringend. Eins, das in diesem Augenblicke steht und im nächsten fällt, verheifst schmackhafte Speise.

23. Nachdem der Fürst den Göttern und seinen Guru seine Verehrung gebracht, und einem Brahmanen eine Kuh mit ihrem Kalbe geschenkt, und sein Gesicht in Schmelzbutter oder in einem Spiegel beschaut hat, lasse er sich sagen, in welchem Gestirn der Mond steht und welches Datum ist.

24. Dadurch dafs er das Datum, das Gestirn und den Wochentag vernimmt, erlangt er Tugend, Reichthum, guten Namen, Vergnügen, Gesundheit, Leben, Sieg, Söhne, Heilmittel gegen böse Träume, und Beliebtheit bei den Leuten.

25. Nach Anwendung von Dûrvâ-gras, Elephantensaft, Salbe, heiligem Wasser und Thon, gelbem Pigment, weifsem Senf, Blumen, Wohlgerüchen, weifsen Kleidern,

Hauptbinden, Gold und Edelsteinen für seine Toilette, thue er, was die Aerzte ihm vorgeschrieben.

26. Mit lächelnden und huldvollen Anreden, mit gnädigem Blick, mit Händedrücken, die Herzen, auch seiner Gegner, nach Gebühr sich gewinnend, begebe er sich zum Gerichtssaale.

27. Einfach gekleidet und geschmückt, behäbig sitzend, oder auch stehend, höre der König, umgeben von weisen Männern, nachdem er die rechte Hand aufgehoben, unparteiisch gegen Feind oder Freund, die Rechtssachen.

28. Möchte er etwa bei sich selbst sagen: - „ich bin nachsichtig“, so sollte er dies bedenken, dafs Nachsicht gegen Strafwürdige keine Gerechtigkeit ist. Denn das ist die Vortrefflichkeit des Strafgerichtes: dafs die Guten nicht in die Hände des Bösewichts übergeliefert werden.

29. Weil der Uebermuth der Niederträchtigen wächst, wenn die Fürsten nachsichtig sind, deshalb sollen ihnen diese um so strenger wehren, damit auch andere Schurken später nicht dasselbe thun.

30. Wenn in Folge der Bestrafung irgend einer Person ansehnliche Leute, gleiches Vergehens schuldig, aufgeschreckt werden sollten, so lasse der König bei einer anderen Gelegenheit unter einem anderen Vorwande die Strafe an ihr vollziehen.

31. Wie ein Elephant ohne Brunstsaft, eine Schlange des Giftes beraubt und eine Scheide ohne Schwert, geräth ein König in Verachtung, wenn er ein Vergehen ungestraft läfst.

32. Die Menschenkinder, alle einander gleich was Magen, Hände und Füfse betrifft, beugen sich vor Einem

Menschen, nur aus Furcht vor Strafe. Durch zu strenge Strafe werden sie aufgeregt, doch eine dem Vergehen angemessene ist heilsam.

33. Die Bestrafung des Schlechten, die Werthhaltung des Guten, die gesetzmäfsige Vermehrung des Schatzes, die Unparteilichkeit gegen die Klagenden, und die Beschützung des Reiches, diese werden die fünf Opfer der Fürsten genannt.

34. Und wenn der König ermüdet ist, beauftrage er Biedermänner mit dem Gerichte, widme seine Zeit der Kriegskunst und anderen Studien, und vollziehe, klaren Geistes, jeden Tag regelmäfsig alle seine Pflichten.

35. An jedem fünften Tage mufs der König sich rasiren, aber unter einem dem Rasiren günstigen Gestirn (26), oder bei dessen Aufgang, mit Ausnahme des 7ten, 5ten, 3ten und 1ten Gestirns (27). Während des Marsches und des Gefechtes thue er's nicht.

36. Wer den althergebrachten Sitten folgt, wird, nachdem er seine Feinde ausgerottet, lange die meerumschlungene Erde beherrschen. Wer sich an seinen Pflichten hält, in dem nimmt Tugend zu, und in Folge der Tugend wird er nach seinem Hinscheiden aus dem Körper sich an Genüssen laben.

Capitel III.

Welche Gegner anzugreifen sind.

1. Ein König, der in der oben erwähnten günstigen Lage ist, soll einen Anderen, der die genannten Eigenschaften nicht besitzt, angreifen, oder auch wenn er des Gegners Land oder Heer in Noth sieht, er selbst aber von Uebeln nicht heimgesucht ist;

2. Oder wenn das (feindliche) Heer durch viele Mücken, Läuse, Fliegen und Bremsen gequält wird, von Dürre und Staub leidet, wenn es dort Fleisch, Blut, Getreide und Insecten regnet, und wenn Elephanten, Pferde und Menschen traurig aussehen (28).

3. Auch soll der König einen Anderen angreifen, in dessen Lager die Schakals fortwährend wie Esel schreien, oder wo die vornehmen Männer keinen Gefallen mehr haben an ihrer Umgebung, ihren Freunden, ihren Thieren und Geräthen, und sagen „Ach! wer wird uns helfen“, oder wo sie meuterischer Gesinnung sind;

4. Und in dessen Lager die Soldaten mit Häuptern, die von Schlaf und Trägheit niedergebeugt sind, im Hause sitzen bleiben und schlafen, sich schlecht benehmen, und keinen frischen und zarten Teint haben, tiefe Seufzer ausstofsen, Thränen in den Augen haben, von Trauer und bösen Gelüsten überwältigt sind, die Brahmanen, Guru und Freunde hassend.

5. Auch der ist anzugreifen, in dessen Lager die Mannschaften ohne Ursache das Gefühl haben, als ob die Haare am Körper sich emporrichten, wenn sie an dem Sieg verzweifeln, ganz aus ihrer gewöhnlichen Fassung kommen, und über unziemliche Verrichtungen sich lustig machen.

6. Auch der ist anzugreifen, auf dessen Banner Fliegenwedel, Sonnenschirme, Waffen, u. s. w., Tauben, Eulen und Bienen sich setzen, oder dessen Instrumente einen Laut geben, ohne dafs sie berührt werden.

7. Wenn Flüsse und Pfeile (29) rückwärts gehen, und sonst nie austrocknende Wasserbehälter trocken werden; wenn in einer wasserlosen Gegend Wasser zum Vor-

schein kommt, oder ein Stein auf dem Wasser schwimmt unter übrigens gewöhnlichen Umständen;

8. Wenn Götterbilder ohne Veranlassung zerbrechen, fallen, sich bewegen, weinen, oder wenn ohne Feuer sich Feuer-Erscheinungen zeigen, und wenn unbewegliche Gegenstände sich fortbewegen,

9. Wenn Monstra geboren werden, die Blumen zu unrechter Zeit blühen, ein Waldthier in die Stadt kommt, die Hähne am Abend gackern, und die Kokila im Anfang des Winters singen;

10. Wenn die Hunde schaarenweise lange, traurig, laut und immer zur unrechten Jahreszeit schreien, wenn Weiber unbarmherzig Weiber schlagen, wenn eine weiſse Krähe und Nachts ein Regenbogen sich zeigt;

11. Wenn die Sesamkörner gar kein Oel, oder nur für die Hälfte Oel gewähren, oder das zu Felde stehende Getreide zu stark wächst; wenn das Korn einen unangenehmen Geschmack hat; wenn aus Bäumen Blut flieſst, dürre Aeste ausschlagen und gesunde absterben;

12. Wenn Thiere, mit Ausnahme von Schlangen, Ratten, Katzen und Fischen, das Fleisch der Thiere ihrer eigenen Gattung essen, oder sich mit Thieren einer anderen Gattung begatten, und wenn Vögel und wilde Thiere fortwährend unglückliche Symptome(30) zeigen;

13. Wenn ein Triumphbogen und die Stange der Indra-Fahne brechen oder fallen; wenn Kälte und Hitze unnatürlich wechseln; wenn die Erde sich spaltet, oder wenn Tiefen zu Höhen, Höhen zu Tiefen werden, oder wenn der Schatten an der nach der Sonne zugekehrten Seite fällt;

14. Wenn ein sehr heftiger Wind mehr als drei Tage

anhält, oder wenn die Fata Morgana sich zeigt, und wenn die Sterne bei Tage sichtbar sind und bei Nacht verschwinden;

15. Wenn die Krähen auf Tempeln, Häusern, auf der Erde, in Çara-gras, in Gestrüppen und in Tiefen nisten, und kein oder nur ein Junges haben, wenn sie auf der Erde Kreise beschreiben oder in der Luft cirkelartig herumkreisen; (ein Land, wo diese Zeichen geschehen, soll man angreifen).

16. Ein Meteor bringt Unglück durch Anstofs (31), eine Eklipse durch zu starke Gluth, der Planet Mars durch retrograde und abweichende Bewegung (32), ein Komet (33) durch seinen Lauf, durch (scheinbare) Berührung oder durch Umnebelung, der Planet Saturn durch seinen Lauf.

17. 18. (Nimmt man von den 27 Nakshatra je drei, so steht unter jeder Dreizahl eine der 9 Abtheilungen der Erde). Wenn, mit Kṛittikâ anfangend, je eine Dreizahl Nakshatra irgendwie unglücklich ist, dann sind, bezüglich, die folgenden Könige anzugreifen: 1) der König von Pañcâla; 2) von Magadha; 3) von Kaliñga; 4) von Ujjayinî; 5) von Ânarta; 6) von Sindhu; 7) der Hârahaura; 8) der Madra; 9) der Kulinda. Diese Fürsten nämlich leiden, unter allen, welche auf dem Erdglobus (34) vorkommen, zuerst und vornehmlich.

19. Die Sonne ist in Añga geboren, der Mond im Lande der Yavana, Mars in Avantî, Mercur in Magadha, Jupiter in Sindhu, Venus in Bhojakaṭa, Saturn im Lande Surâshṭra;

20. Ketu (35) im Lande der Mlecha, und Râhu in Kaliñga. Daher kommt es, dafs diese, wenn sie unglücklich stehen, ihren Geburtsländern Unglück bringen. In solch einem Falle soll ein Fürst diese Länder angreifen.

21. Ein Land, wo mit grausenerregenden, lauten Anrufungen, mit Blut und Fleisch die Riesen verehrt werden, oder wo viele Kobolde gesehen werden, auch solch ein Land soll man angreifen: sein Glück ist dahin.

22. Ein Reich, wo die Leute ohne Scheu plaudern über die Vorzeichen, welche den Untergang eines Reiches ankünden, oder das von den Bettlern verlassen wird, ist anzugreifen: die Bösen schalten dort.

23. Wie der Arzt einem durch Krankheit geschwächten oder durch Gift verzehrten Körper, am Rande des Todes, durch seine Heilmittel die Kraft wiedergiebt, so ein Brahmane dem Reiche durch sühnende Handlungen.

Anmerkungen.

(1) In der Uebersetzung habe ich mich bestrebt die Worte des Verfassers in dem Sinne wiederzugeben, als er selbst, meiner Meinung nach, sie aufgefaſst hat. Keine Ausnahme ist es, daſs ich cakshuḥ hier durch „Licht“ übersetzt, denn obwohl in bildlicher Sprache „das Auge der Welt“ zu dulden gewesen wäre, und obwohl cakshuḥ an sich in der späteren Sprache wohl kaum für „Licht“ verwendet wird, lebte doch in der Sprache das Bewuſstsein, daſs cakshuḥ ist „dasjenige, wodurch oder womit man sieht“, yena prakâçyate, oder activisch: yat prakâçayati. Dasjenige wodurch man sieht, ist das Licht; dasjenige womit man sieht, ist das Auge. Dies hat die Sprache immer gefühlt; der Inder nennt sowohl das Auge, als das Licht prakâçaka u. s. w. Wenn im Hitopadeça gesagt wird: „sarvasya locanaṃ çâstram“, so ist das: „die

Wissenschaft ist dasjenige wodurch man alles schaut." Locanam = cakshuḥ ist also je nach Umständen „dasjenige wodurch", und „dasjenige womit man sieht", so gut wie karaṇam ist: „das womit", oder „das wodurch man etwas thut"; sâdhanam dasjenige „yena (neutr.) sidhyati, sâdhyate." Die doppelte Auffassung von cakshuḥ zeigt sich in einer Zeile Ṛv. 10, 102, 12: „tvaṃ (spr. tuaṃ) viçvasya jagataç cakshur indrâsi cakshushaḥ", d. i. „Du, o Himmelherr, bist das, wodurch das Auge aller Lebenden sieht", d. h. „Du bist Licht."

(2) Was Var. Mih. unter ravi sich gedacht hat, kann ich nicht mit Sicherheit sagen. Der Commentar sagt nur: ravi = âditya; soviel wissen wir auch. Nach dem Zusammenhange zu urtheilen, mufs es die Sonne sein als Bringer eines neuen Tages, und also als Verheifser eines neuen Morgens für die menschliche Seele nach dem Todesschlafe. Was, aufser dem Zusammenhang, dafür zu sprechen scheint, ist der Umstand, dafs im Zend-Avesta ravi oder revi ein Attribut ist sowohl der Morgenröthe (ushâo), als der Fravashi. S. Justi, s. v. revi. Ferner wird ravi erklärt als „freundlich", und, wie es scheint passend, denn die Ushas wird auch bei den Indern sûnṛitâvati „die freundliche" genannt. Ein gewisser Zusammenhang findet also wahrscheinlich zwischen dem Baktrischen und Indischen ravi statt, aber in wie fern? Wenn das Skr. ravi einfach, oder blofs, „freundlich" bedeutete, so würde man es mit dem begrifflich nahe verwandten Mitra vergleichen können. Doch tritt in Mitra mehr der Begriff des „Freundes" in den Vordergrund, und die ursprüngliche Bedeutung von ravi mufs doch wohl eine sinnlichere sein denn „freundlich". Da ich keine Andeutungen betreffs des

Wortes gefunden, wird es erlaubt sein, theilweise auch aufser Indischem Boden die Erklärung zu suchen. Ich vermuthe, dafs ravi abzuleiten sei von einer Wurzel, deren Gestalt als lû gegeben wird, wenn sie nach der IXten Klasse geht, lunâti, und als ru, wenn sie nach der Iten geht, ravate. Kurz, ravi kommt von einer Wurzel ru = lu; die Form im Griechischen ist λυ, im Deutschen lo-s. Die Bedeutung dieser Wurzel liefse sich ziemlich mit Skr. bhid in allen Abstufungen wiedergeben. Ravi wäre demnach „der Zersprenger, der Eröffner, der Löser, der Erlöser" (= λυαῖος?). Ist ravi der Zersprenger der Pforten des von der Finsternifs überwältigten Himmels, ist er der Erlöser, so kann er auch bildlich selbst die Pforte der Erlösung genannt werden. Was nun das Baktrische ravi, und auch ravaṅh (s. Justi, s. v.) betrifft, die Begriffe „los, frei, Friede, Freude, Ruhe" spielen natürlich in einander über; das Ahd. râwa, das Nhd. Ruhe sind wurzelhaft eins mit ravaṅh. — Eine merkwürdige Stelle in der Kâdambarî ist vs. 3, wo Bâṇa den Vishṇu anruft: „jayaty Upendraḥ sa cakâra dûrato bibhitsayâ yaḥ kshaṇalabdhalakshyayâ | dṛiçaiva kopâruṇayâ ripor uraḥ svayam bhayâd bhinnam ivâsrapâṭalam || ", d. i. „Siegreich ist Vishṇu; er, der als seine Begierde (den Feind) zu durchbohren im rechten Augenblick das Ziel gefunden, aus der Ferne mit seinem von Zorn rothen Blick allein, des Feindes Brust, gleichsam von selbst von Furcht zerspalten, blutroth machte." Man sieht, dafs hier der Aufgang der Sonne beschrieben wird; es steckt aber mehr darin. Man vergleiche nur vs. 2 der Anrufung (q. v.), und wird sehen, dafs der in den Worten „bhavacchidas Tryambakapâdapâñçavaḥ" ausgesprochene Gedanke, nämlich der Erlösung

(moksha), auch in vs. 3 stecken mufs. Der Dichter will zeigen, dafs Çiva und Vishṇu nur der Form, nicht dem Wesen nach, verschieden sind, und selbst der formelle Unterschied wird gewissermafsen aufgehoben in vs. 4, wo Çiva und Vishṇu denselben Namen tragen, nämlich Bharu; Dual. Bharû; nach den Worten des Dichters „namâmi Bharvoç caraṇâmbujadvayam". Man brauche nur statt bhid (bibhitsayâ) in vs. 3, ein fast oder ganz gleichbedeutendes ru (in der Bedeutung vadhe) zu denken, und die Anspielung Bâṇa's auf die Erlösung in Betracht zu ziehen, so wird man es kaum gewagt finden, wenn wir in unserer Stelle der Yâtrâ und in vs. 3 der Kâdambarî Parallele erblicken. Jedenfalls giebt es Gründe für die Vermuthung, dafs ravi ein Name des Sonnengottes sei, als des Zersprengers der Finsternifs, als des Eröffners der Tagespforte, und also auch des Erlösers.

(3) Der Commentar giebt als Beispiele von Sachen, welche nur mit sich selbst verglichen werden können, einzig in ihrer Art sind, die folgenden: „gaganaṃ gaganâkâraṃ sâgaraḥ sâgaropamaḥ | râmarâvaṇayor yuddhaṃ râmarâvaṇayor iva ||" „Der Luftraum ist (nur) dem Luftraum ähnlich, der Ocean gleicht (nur) dem Ocean; der Kampf zwischen Râma und Râvaṇa ist (nur) dem Kampfe zwischen R. und R. zu vergleichen." Wo er den Vers herhat, ist mir unbekannt.

(4) Das Wort „guṇopapanna" ist „reich, günstig ausgestattet", doch in einem bestimmten Sinne; es ist nicht nur von persönlichen Qualitäten die Rede, sondern auch von anderen günstigen Umständen. Es ist nämlich s. v. a. „çaktitrayayukta". Die drei Kräfte sind, nach Utpala: „utsâhamantraprabhuçaktir iti trayam". Dies stimmt un-

gefähr mit Hemacandra, vs. 735 (ed. Petersb.), überein. Hemacandra faſst aber çakti nicht als Kraft, potentiell, auf, sondern als Kraftäuſserung, als concrete Kraft, denn er sagt „çaktayas tisraḥ prabhutvotsâhamantrajâḥ". Dies scheint mir ungenau. Denn wenn die drei çakti aus prabhutva u. s. w. entstehen, sind sie Kraftäuſserungen; diese aber sind nicht auf drei beschränkt, sondern zahllos. Doch alle diese entspringen aus drei Quellen, aus drei çakti. — Die Dreizahl utsâha-, mantra- und prabhuçakti wird im Commentar erklärt als: 1) körperliche und geistige Energie, 2) richtige Beurtheilung der Lebensverhältnisse, und 3) die mit der Königswürde verbundene materielle Gewalt. Er sagt: „balârogyaparâkramasampad utsâhaçaktiḥ; daivapurushavijnânam mantraçaktiḥ; durgakoçadaṇḍasampat prabhuçaktir iti".

(5) Chiromantie giebt nur theilweise sâmudram wieder; Letzteres erstreckt sich über alle Merkmale am ganzen Körper. — Für das Adjectiv yâtrika, und Substantiv yâtrikam kenne ich gar keinen Ausdruck; es sind die Auspicien, in weitestem Sinne, vor dem Aufzug des Heeres. Das Griechische *τὰ διαβατήρια* würde nicht unpassend sein, wenn es sich nicht bloſs auf Opfer bezöge.

(6) Alle Indischen Secten, soviel ich weiſs, verneinen die Existenz eines eigentlichen Fatum's. Was man Fatum, oder Schicksal (daivam) heiſst, sind die in diesem Leben sich zeigenden, nothwendigen Folgen der menschlichen That in einer früheren Geburt. Daſs Jemand als Brahmane oder als Çûdra, als König oder als Bettler, u. s. w., zur Welt kommt, ist dessen eigene Schuld, von da stammend als seine Seele in anderem Körper auf Erden verweilte. Theoretisch gilt dies System für alle Geschöpfe, also nicht nur für

Menschen, sondern auch für Thiere und für die Götter (d. h. devâḥ; denn auch diese sind Geschöpfe, nach dem Indischen Glauben; nur Eins ist kein Geschöpf, deshalb in wahrem Sinne ewig, nämlich Gott). Praktisch ist die Indische Lebensanschauung gar nicht so weit von der unsrigen entfernt, als man glauben dürfte. Das daivam der Hindu ist faktisch nichts Anderes als „die Macht der Umstände" im Munde des Europäers, plus ein Versuch deren Ursprung zu erklären. Die zwei Factoren, welche wir „Umstände" oder auch wohl „Loos, Schicksal", und „menschlichen Willen" nennen, nennt der Hindu daivam und paurusha oder purushakâra. Der ganze Unterschied ist nicht nennenswerth. Worauf es eigentlich ankäme ist nicht, ob die menschliche That, der menschliche Wille, einen der Factoren abgiebt, sondern ob die That, der Wille frei ist, und in dieser Hinsicht sind die Ansichten getheilt in Indien so gut wie irgendwo. Begreiflicherweise wird diese Frage, in wie fern die That wirklich frei sei, in den Hintergrund gedrängt, sogar in dem Vedânta der Brâhma-Sûtra. Dort wird gelehrt (2, 1, 34), daſs „Gott nicht der Iniquität und Härte (zu zeihen), da er Rücksicht (auf die Thaten) zu nehmen hat". Wenn darauf in sûtra 35 der Einwurf erhoben wird, daſs „keine That (anfänglich) da war, weil (Schöpfer und Geschöpf) noch nicht getrennt waren (in der Welt der Erscheinung)", so wird geantwortet: „Nein, (der Einwurf ist nicht giltig); denn von Ewigkeit her hat (die Welt und die That) existirt". Das heiſst aber nur die Schwierigkeit umgehen. S. Çaṃkara zu der Stelle. — Kehren wir zum wirklichen Leben und zu Var. Mihira zurück. Deutlicher als der Verfasser es in diesem Verse thut, kann man es nicht sagen, daſs der

Mensch einen freien Willen hat „und würde er in Ketten geboren". Er mag irren, doch darauf kommt es hier nicht an; es kommt nur darauf an, was er, und, beiläufig gesagt, die Meisten seiner Landsleute glauben. Besonders beachtenswerth ist der schlaue Rath, den er vs. 19 ertheilt.

(7). sâmanta ist s. v. a. „confinis", oder genauer „qui in confinio est", denn es ist eine Ableitung von samanta. Es entspricht also dem Ahd. gamarcho. Der Bedeutung nach ist es also: 1) einer, der in derselben Mark wohnt; 2) ein Nachbar. Für beide Begriffe sagt man im Deutschen: Nachbar. Weiter steht sâmanta elliptisch für sâmantâdhipati, und bedeutet Herr einer Mark, d. h. eines Bezirks. Ein anderes Wort für Bezirk ist maṇḍala, wovon mâṇḍalika, welches mit sâmanta gleichbedeutend ist. Begrifflich stimmt sâmanta oder mâṇḍalika überein mit dem deutschen Grafen, nicht grade mit Markgrafen, denn dieser ist immer ein Grenzgraf, glaube ich, und das liegt nicht in sâmanta; ein Markgraf würde prâtyantika heifsen; s. Bṛih. Saṃhitâ 69, 23. — Der Commentar umschreibt sâmanta mit „maṇḍalikarâjâno 'nuyâyinaḥ", und in der anderen Bedeutung mit „sahalanîyâḥ" (Genossen beim Pflügen, Markgenossen?). Zu sâmanta „Vasall" s. noch Kathâ Sar. Sâg. 9, 53, 72.

(8) „çuddhapârshṇi" ist eigentlich „dessen Ferse gesichert ist", d. h. so, dafs der pârshṇigrâha nicht in das von Truppen entblöfste Reich fällt. Pârshṇigrâha bezeichnet (vgl. B. und R. s. v.) den Fürsten, welchen ein in den Krieg ziehender Fürst im Rücken läfst, „yiyâsoḥ svamaṇḍalât paçcâd yaḥ sthitaḥ sa pârshṇigrâhaḥ", sagt Utpala. In diesen Worten bedeutet maṇḍalam ganz dasselbe als cakram, nicht speciell Bezirk, Kreis, sondern Gebiet.

(9) Unter den vier politischen Mitteln (upâya), werden je die drei Ersten durch ein Wort bezeichnet. Das vierte Mittel, der offene Krieg, zerfällt in drei Untertheile, worunter jeder eine militäre Operation bezeichnet. Die Wörter samaropâya (Kriegslist) und saṃsarpaṇam (Ueberfall, Ueberrumpelung, eigentlich Beschleichung) sind deutlich. Auch gamanam (Heereszug, Invasion) böte keine Schwierigkeit, wenn der Commentar nicht ein anderes Wort gelesen zu haben schiene. Hier seine etwas verderbten Worte: „na kevalam ebhir (den drei ersten Mitteln) yâvad vyasana(!)-samaropâyasaṃsarpaṇaiç ca çaktiṃ kṛitvâ niçcitya | vasaṃnaṃ(!) purarodhâ | yathâ: ke kiyanto madîyâḥ parakîyâç ca purarodhakâḥ". Er scheint also Belagerungstruppen zu meinen; das Skr. Wort ist vielleicht vasanam; nach anderen Analogieen läſst sich wenigstens erklären, daſs vas in der Bedeutung von vesht verwendet worden. Nur kenne ich diesen Gebrauch von vasanam nicht. Uebrigens sieht man aus den angeführten Worten des Utpala, daſs er kṛitvâ anders auffaſst, als ich gethan habe. Er ergänzt nämlich dazu çaktim, und erklärt es mit „niçcitya" „erprobt habend". Nun ergiebt sich allerdings aus dem Zusammenhange, daſs dieser Sinn in kṛitvâ liegt, aber man braucht nicht deshalb çakti zu wiederholen. Kṛi, intransitiv aufgefaſst als „verfahren, in Anwendung bringen" braucht nicht identisch zu sein mit dem Begriffe: seinen Zweck erreichen, mit sâdhayet. Im Gegensatz zu sâdhayet kann kṛitvâ an sich kaum etwas anderes ausdrücken, als eben den Begriff der unvollendeten Handlung, des Versuches. Was wäre wohl, nach Utpala's Auffassung, „çaktiṃ kṛitvâ vasanena"? „Seine Macht erprobt habend mit Belagerungstruppen"? Wie kann der

König dies thun ohne wirklich die feindlichen Städte zu belagern? es seien denn Spiegelgefechte gemeint. Doch Utpala sieht in den Worten des Verfassers weder eine wirkliche Belagerung, noch ein Spiegelgefecht. Beides wäre möglich; ein Drittes, so wie er es versteht, streitet mit dem Wortlaut. — Desohngeachtet, könnte die Lesart des Commentars gut sein, ohne dafs seine Erklärung richtig ist; denn ein Wort für Belagerung würde in unserer Stelle erklärlich sein, wiewohl gamana, d. i. das Marschiren, resp. das Manövriren, viel wichtiger ist, und deshalb nicht abzusehen ist, weshalb ein so wichtiger Theil der Kriegführung schweigend übergangen sein sollte.

(10) çikhin oder ketu ist bei Var. Mihira sonst ein Name für allerlei Lichterscheinungen, besonders aber für Kometen. Er giebt selbst eine Definition des Wortes, Bṛih. Saṃh. 11, 3, wo er sagt, dafs Alles was ohne Feuer feuerartig leuchtet zur Gattung ketu gehört, ausgenommen Johanniswürmchen, Piçâcawohnungen und Edelsteine. — Hier mufs wohl aber der niedersteigende Knoten gemeint sein. Der Commentar sagt nur „çikhî ketuh.“ Vgl. Anm. 33.

(11) Diese Untertheile sind Neuntel, Zwölftel und Grade (navâṅçakâḥ, dvâdaçâṅçakâḥ und triṅçâṅçakâḥ); s. Laghu-Jât. 1, 8 fgg. in diesen Studien 2, 279.

(12) Vgl. Manu 7, 160 fgg. und s. v. guṇa bei Böhtl. und Roth. — Was in Manu mit âsanam gemeint sei, ist, trotz vs. 166, nicht klar; die Worte sind so vag, dafs man die Bedeutung „Halt“ darin sehen kann. Doch bei unserem Verfasser ist deutlich ausgesagt, dafs er in âsanam nicht einen Untertheil der Kriegsoperationen sieht, sondern ganz und gar die Negation von Krieg und Bündnifs. Es ist also „das-sich-ruhig-Halten, das ruhig Daheimbleiben“.

Und diese Bedeutung ist die natürliche, weil âs bedeutet „sitzen bleiben, träge darniedersitzen", nicht „sich setzen".— Das Wort apakâra ist, als das zu apakaroti gehörende Substantiv, erstens „Verwerfung"; „asya (d. i. saṃdheḥ) apakâraḥ" ist „Verwerfung, Verschmähung desselben". Apakâra steht hier in der Mitte, so zu sagen, zwischen der eigentlichen Bedeutung und der abgeleiteten, wiewohl üblicheren, Bedeutung „Verschmähung, Schmähung".

(13) Vgl. Manu 7, 207, und Bṛih. Saṃh. 17, 6 fgg.

(14) Die bösen Planeten sind die Sonne, Mars, Saturn; dazu der abnehmende Mond (kshîṇacandra) und Mercur, wenn er mit einem bösen Planeten in Conjunction steht (pâpayukta).

(15) In Prosa hätte es nothwendig heifsen müssen „daivayutasyaiva siddhiḥ".

(16) D. h. der rechte Moment kommt nicht früher, als bestimmt ist. Derselbe Gedanke liegt in den Worten: „le monde vient à lui qui sait attendre".

(17) Vgl. Manu 7, 47 fgg. „Arthasya dûshaṇam" ist ein ziemlich ausgedehnter Begriff, da man Jemand auf verschiedene Weise in seinen weltlichen Interessen, in seinem Gute, benachtheilen kann. Der Commentar ist ausführlich über das Wort: „arthasya dûshaṇam apaharaṇaṃ kutsanaṃ ca; arthânâṃ dûshaṇam, apaharaṇam; arthair dûshaṇam, arthadûshaṇam: khalâder arthân dattvâ sâdhujanasya dosha udyato (hier scheint etwas ausgefallen, oder zu l.: utpâdyate) apâtre dânam, pâtre tv adânam". Die letzte von Utpala gegebene Bedeutung: „Mifsbrauch von eigenem Gelde zu Schaden eines Anderen", ist hier und in Manu wohl nicht gemeint. Ueberhaupt hat der Text ja gar nicht das Compositum arthadûshaṇam, das

allenfalls auch „arthair dûshaṇam“ sein könnte, sondern ganz ausdrücklich „arthasyoktaṃ dûshaṇam“.

(18) Für âspada ist in der Uebersetzung ein anderer, geläufigerer, bildlicher Ausdruck gewählt.

(19) Statt âdriyet fordert die Grammatik freilich âdriyeta, doch hat das Compositum ohne sva keinen Sinn, soviel ich sehe. Dergleichen Abweichungen sind in unserem Autor nicht selten.

(20) Vgl. Anm. 4.

(21) Der Commentar umschreibt samam mit „tulyakâlam“, doch ist dies ein zu enger Begriff. — Der Sinn des Ganzen ist: wenn von beiden Seiten die Auspicien befragt werden, werden diese, ceteris paribus, nur demjenigen frommen, der des Sieges würdig ist.

(22) In Bezug auf „maṇḍalasaṃçrita“ sagt der Commentar: „maṇḍalasaṃçritânâm maṇḍalasamâçritânâm ity anena vijigîshutvam pratipâdyate“; in Bezug auf „samâçritânâm“ dagegen, fügt er nur hinzu „anyeshâm“. Das geht aber nicht. Aus dem ganzen Contexte erhellt, dafs „maṇḍalasaṃçrita“ und „samâçrita“ nicht identisch sind. Samâçrita, ohne Weiteres, ist ein Client, Schutzverwandter (nämlich des Königs selbst); dagegen „maṇḍalasaṃçrita“ einer, der in ein fremdes Gebiet, in das Gebiet des in Rede stehenden Königs, eine Zuflucht gesucht hat, ein „Réfugié“ oder „Emigré“.

(23) Diese Worte sind in der Uebersetzung hinzugefügt um anzudeuten, dafs in dieser Strophe das Verbum finitum steht, wozu das doppelte vicintya in den zwei vorhergehenden Strophen gehört.

(24) Vgl. Bṛih. Saṃh. 85, 2 und 8 fgg., nebst den Var. zu 8. Der Unterschied zwischen vs. 8 l. c. und

unserem 20sten vs. erklärt sich aus dem Umstande, erstens, dafs hier eine nur den Fürsten speciell betreffende Regel gegeben wird, und, zweitens, dafs in der Bṛih. S. das Hauptaugenmerk gerichtet ist auf die Erfüllung etwaiger Wünsche, vermittelst des richtigen Gebrauchs von Zahnhölzern. — Vgl. Artikel dantakâshṭha im Petersb. Wört., und die dort angeführten Stellen.

(25) In der Technik der Auguralkunde heifsen praçânta, çânta, diejenigen Weltgegenden, welche nicht angârin, noch dîpta, noch dhûmin sind. S. Bṛih. Saṃh. 86, 12. Eine Weltgegend heifst angâriṇî oder muktasûryâ (diç), wenn sie so eben von der Sonne verlassen ist; dîptâ, pradîptâ oder prâptasûryâ heifst eine, wo grade die Sonne steht; dhûminî oder aishyatsûryâ eine, wohin die Sonne nächst kommen wird; zum B. wenn die Sonne aufgeht, ist der N. O. angârin, der Osten dîpta, der S. O. dhûmin, die fünf Uebrigen sind çânta oder praçânta. — Hier gebe ich noch ein paar aus dem Comm. zur Bṛih. S. entnommene Stellen:

angariṇî dig ravivipramuktâ
yasyâṃ ravis tishṭhati sâ pradîptâ (v. l. ca dî°) |
pradhûmitâ yâsyati yâṃ dineçaḥ
çeshâḥ praçântâḥ çubhadâç ca tâḥ syuḥ ||

Zu vergleichen ist Garga's Bestimmung der dîptâ diç:

udaye dîpyate pûrvâ pûrvâhṇe pûrvadakshiṇâ |
madhyâhne dakshiṇâ dîptâ 'thâ 'parâhṇe tu nairṛitî ||
paççimâ 'stamaye dîptâ vâyavyâ pûrvarâtrake |
saumyâ tu madhyarâtre syâd aiçâny apararâtrake ||

Allgemeiner werden die angariṇî, dîptâ und dhûmini auch unter der Bezeichnung dîptâ zusammengefafst, in Gegensatz zu praçântâḥ, çântâḥ (diçaḥ). Deshalb sagt Garga:

samprâptânâgatâtîtâ dîpyante 'tra sadâ diçaḥ |
vyâharanto mṛigâs tâsu vedayanti mahad bhayam ||

(26) Die für's Rasiren günstigen Sternbilder, kshaurarkshâṇi, kshauranakshatrâṇi, kshuranakshatrâṇi u. s. w., werden aufgezählt Bṛih. Saṃh. 98, 12; nämlich Hasta, Citrâ, Svâti, Mṛigaçiras, Çravaṇa, Dhanishṭhâ, Çatabhishaj, Revatî, Açvinî, Jyeshṭhâ, Tishya, Punarvasu. — Wiewohl hier in der Yâtrâ der kshaṇa (muhûrta) keine Erwähnung geschieht, fügt Utpala dieselben aus der Bṛih. Saṃh., l. c., hinzu. Es scheint, dafs die Indischen Lexikographen kein kshaṇa = Stunde von 48 Minuten kennen; trotzdem ist kshaṇa nicht nur Synonym von muhûrta in der Bedeutung „Augenblick"; sondern auch in der Bedeutung „ein dreifsigster Theil eines Ahorâtra". Sogleich folgt eine Belegstelle. Der kshaṇa, der muhûrta eines nakshatra heifst der muhûrta, welcher unter derselben devatâ steht als das nakshatra. Die dreifsig ksh. oder m. stehen unter den folgenden devatâḥ:

çivabhujagamitrapitṛivasujalaviçvaviirañcipaṅkajaprabhavâḥ |
indrâgnîndraniçâkara (v. l. cara)varuṇâryamayonayaç câ 'hni ||
rudrâjâhirbudhnyâḥ pûshâ dasrântakâgnidhâtâraḥ |
indvaditi (v. l. candraditi) guruharitravitvashṭranilâkhyâḥ kshaṇâ râtrau ||

Nun steht z. B. Hasta unter dem Sonnengott; die Stunde (kshaṇa) des Hasta ist jede unter dem Sonnengott stehende Stunde; es giebt, nach Zeugnifs des Utpala, deren drei; nämlich die 3te Stunde (kshaṇa, muhûrta) des Tages, welche unter Mitra steht; die 4te der Nacht, welche unter Pûshan steht; und die 13te der Nacht, welche unter Ravi steht. — Was die beiden angeführten âryâ-Strophen betrifft, so finden sie sich wiederum citirt im Com-

mentar zu Yogayâtrâ 5, 10, und zur Bṛih. S. l. c., und endlich sind sie zu lesen in einer Hs. der Bṛih. S. am Anfange des 99ten Cap. (s. Var. Lect. dazu). — Es gehört zu ihnen noch folgende âryâ:

ahnaḥ pancadaçâñço râtreç caivam muhûrta iti saṃjnâ |
sa ca vijneyas tajjnaiç châyâyantrâmbvabhivyaktyâ || [1])

Die letzte Zeile bedeutet: „die Fachmänner haben die Stunde zu kennen wie diese angezeigt wird durch die Sonnenuhr und Wasser". Woher Utpala diese drei Strophen hat, sagt er nicht. Vgl. dazu noch Z. der Deutsch. M. Ges. 15, 140.

(27) Was mit târâḥ hier gemeint sei, ist mir unklar. Der Commentar sagt: „saptamî târâ naidhanadâ, pañcamî putraharâ, tṛitîyâ vipatkarâ, pûrvâ prathamâ; etâs târâ varjayitvâ, anyâbhis tâ(râ)bhiḥ kâryam". Sind die yogatârâḥ der Nakshatra gemeint, in Gegensatz zum ganzen Nakshatra? In diesem Falle hat man es so zu verstehen: wenn der Mond mit den günstigen yogatârakâḥ in Conjunction steht. Denn der Mond kann in einem Nakshatra stehen, ohne in Conjunction oder gar approximativ in Conjunction mit des Nakshatra yogatârâ zu kommen. — Wenn es nicht so zu erklären ist, weiſs ich nicht, was es sonst sein könnte.

(28) Der Text hat: „traurig vor Nachdenken", d. h. bekümmert und traurig, doch läſst sich dies bei uns nicht wohl von Thieren sagen.

(29) Anstatt des bei der Correctur irrthümlich in den Text gekommenen: mishaç ca ist ishoç ca zu lesen: wenn ein abgeschossener Pfeil zurückprallt. — Ueber die Omina und Portenta in vs. 6 fgg. s. Weber's Abh. „Zwei vedische Texte über O. und P." Berlin 1859.

---

[1]) Mss. °mbubhiyyuktâ, °mbubhinaktâ, °mbubhiyuktyâ.

(30) Was in der Auguralkunde der Ausdruck „dîptâ diç“ bedeute, darüber s. 25ste Anm. — Auch Thiere werden „dîpta, pradîpta“ genannt, d. h.: in ungünstiger Lage befindlich, und daher Unglück verheifsend: sie können auf zehnerlei Weise „dîpta“, oder „çânta“ sein; s. Bṛih. Saṃh. 86, 15.

(31) D. h. wenn es wirklich oder scheinbar irgend einen Gegenstand trifft.

(32) Ativakram oder Ativakrâ gatiḥ heifst dasjenige Stadium der Retrogradation von Mars, Mercur, u. s. w., in welchem der Planet sich kaum in Länge bewegt, doch in Breite sich von dem scheinbar graden Pfade entfernt. Utpala erklärt es durch: „bhuktyabhâvaḥ“, und ausführlicher im Commentar zu Bṛih. Saṃh. 7, 15 (q. v.) durch: „vakraṃ kuṭilagatitvam âçritya tanmadhye grahasya yadâ bhuktyabhâvo bhavati, tadâ 'tivakrâ gatir ucyate“. Dies ist wohl richtig, insofern es Var. Mihira's Sprachgebrauch gilt. Im Sûrya-Siddhânta 2, 12, mufs mit „kuṭilagati“ dasselbe gemeint sein, und in der Uebersetzung hat Whitney gewifs richtig dies Wort gedeutet. Nur sehe ich nicht, wie die Aeufserung des Comm. zum Sûrya-S., nämlich dafs die kuṭilagati (als Species) zur vakragati (als Genus) gehört, mit der Deutung des Uebersetzers in Streit sei, wie der Letztere zu meinen scheint. Denn das Stadium (gati), in dem der Planet „kuṭila = ativakra“ ist, ist ja ein Theil des Stadiums, worin der Planet retrograd, oder genauer, nicht auf dem graden Pfade, überhaupt ist. Die Namen der verschiedenen gati (d. h. sowohl Stadien als Bewegungen), haben nicht überall dieselbe Geltung. Was Var. Mihira „ativakra“, der Sûrya-S. „kuṭila“ nennt, findet man in der älteren Periode nicht unter demselben Namen erwähnt; und umgekehrt, wenn die Werke der früheren

Periode das Wort „ativakra“ haben, so stimmen dieselben weder unter sich, noch mit den späteren überein in Bezug auf die Bedeutung des Wortes. Aus Bṛih. Saṃh. 7, 15 scheint hervorzugehen, daſs der alte Devala „ativakra“ nennt, was bei Var. Mihira und den Späteren „vakra“ heiſst, und daſs derselbe Ṛishi „vakra“ nennt, was bei Var. Mihira „anuvakra“ ist. Wenigstens der Reihenfolge der Stadien nach, stimmt D.'s „ativakra“ zu V. M.'s „vakra“; die respectiven Grenzen fallen wohl nicht zusammen. Die Dauer des ativakra-Stadiums, wie Devala es nennt, wird von diesem Ṛishi auf 24 Tage angesetzt für Mercur. Da die mittlere Dauer der Retrogradation dieses Planeten ungefähr 23 Tage ist, muſs Devala's ativakra ziemlich genau dem vakra der Späteren entsprechen. Die vakragati dagegen, das Stadium, in welches Mercur tritt am Ende der Retrogradation, hat bei D. eine Dauer von 12 Tagen. D.'s vakra muſs also die Zeit umfassen, welche Mercur braucht um vom Endpunkte seines (in striktem Sinne) retrograden Laufes, wiederum das Gestirn zu erreichen, wo er retrograd zu werden anfing. Dies aber ist was die Späteren mit „anuvakragati“, d. i. „das nach dem vakra, nach dem retrograden Stadium kommende Stadium (bez. Bewegung)“ bezeichnen. Daſs der Sûrya-S. nun das anuvakram mit dem vakram zusammenfaſst, läſst sich, dünkt mich, wohl erklären, denn so lange der Planet noch nicht auf den alten Weg zurückgekehrt ist, konnte man das Stadium, die Bewegung, nicht ṛiju nennen. Der Planet bewegt sich im anuvakram zwar in derselben Richtung, als vor dem vakram, doch ist er noch nicht auf den graden Weg zurückgekehrt. Der Sûrya-S. sagt 2, 13: „yâ vakrâ sânuvakragâ“, d. i. „die vakragati ist mit der anuvakra-

gati zusammenzufassen", mit anderen Worten „die v. und a. gehören zusammen"[1]). — Da die Wörterbücher nur theilweise den technischen Gebrauch von anuvakra erwähnen, füge ich hier die folgenden sprachlichen Bemerkungen hinzu. Vakra, anuvakra, u. s. w. können als Adj. Mascul. gebraucht werden, z. B. „graho 'nuvakraḥ", d. i. „der Planet hat die Bewegung in grader Richtung wiederum angenommen" = „spashṭagatitvam âçritaḥ". Als Adj. Fem. ist immer gati zu ergänzen; der Bedeutung nach dasselbe ist das Compos. „anuvakragati." Wiederum gleichbedeutend mit „anuvakragati" ist das substantivische Adj. Neutrum „anuvakram", z. B. „grahenâ'nuvakraṃ kṛitam"[2]). Entweder grammatisch unrichtig, oder ein Fehler der Mss. ist „anuvakraga" im Sûrya-S. (l. c.), was der Comm. getrost mit „anuvakragamanam" erklärt, als ob man ad libitum ga oder gamanam oder gati gebrauchen könnte! Doch ist in der Grammatik, wie in der Metrik, des Sûrya-S. gar Vieles möglich, wiewohl ich vermuthe, daſs statt „sânuvakragâ" zu lesen: sânuvakrakâ. — Um auf ativakra zurück zu kommen, können die folgenden Citate aus Devala und Vṛiddha-Garga zeigen, daſs diese alten Auctoritäten zwar dieselben Namen für die verschiedenen gati aufführen, doch nicht in ihren Definitionen übereinstimmen. Daſs die ebenso groſse Auctorität Parâçara gänzlich von Beiden abweicht, ersehe man aus Bṛih. Saṃh. 7, 8—14. Varâha-Mihira, wie gewöhnlich, giebt mit ebenso groſser Liberalität als Kritiklosigkeit, die Ansichten der geehrten Ṛishi, und überläſst es dem Leser selbst zu wählen. Devala lehrt:

---

[1]) Das Compos. „sânuvakragâ" ist aufzulösen in sa+anu°. Wäre es sâ+anu°, so könnte dies nichts Anderes bedeuten als „die vakrâ ist identisch mit der anuvakrâ", was unmöglich gemeint ist.

[2]) Vgl. hiezu Mâlavikâ 42, 15.

dinâni triṅçad(!) uditas tishṭhed yadi hi somajaḥ |
ṛijvî gatiḥ sà vijneyâ prajânâṃ hitakâriṇî ||
caturviṅçad(!) dinâny evaṃ yadi tishṭhec ca somajaḥ |
ativakrâ gatir jneyâ durbhiksha vyaya (v. l. gati) lakshaṇâ |
ahâni dvâdaça yadâ budhas tishṭhet tathodgataḥ |
vakrâ gatiḥ sâ vijneyâ çastrasambhramakâriṇî ||
shaḍ dinâni yadâ tishṭhed udgataḥ somanandanaḥ |
vikalâ sâ gatir jneyâ bhayarogavivardhinî ||
evam astamaye sarvaṃ gatijaṃ somajasya tu |
bhâvâbhâvàya lokânâm phalaṃ vâcyaṃ çubhâçubham ||

Die andere Auctorität, Vṛiddha-Garga, sagt:
ṛijuṃ gacchati cen mârgam avikâram pradakshiṇam |
graho yasmât tu tasmât sâ ṛijvîti gatir ucyate ||
kurvanti vakraṃ vakrâyâṃ yasmân nityam mahâgrahâḥ |
aṅgârakaprabhṛitayas tasmâd vakreti sâ gatiḥ ||
vakrâ bhûyo mahâvakram anu kurvanti ced grahâḥ |
anenaivâ 'numânena sâ 'tivakrocyate gatiḥ ||
vilikhanti yathâ cârân mârgâd astamayodayât |
ebhis tasmâd vikalâ sâ(!) sâ gatiḥ parikîrtyate ||

Der letzte Çloka ist zu verderbt, als dafs man sichere Schlüsse daraus folgern könnte; aus den vorhergehenden aber geht hervor, dafs bei dem alten Garga nur die Namen mit denen bei Devala übereinstimmen, nicht so die Bed. der Namen. Denn Garga nennt „vakrâ gati", was auch die Späteren so nennen, doch Devala „ativakrâ" nennt. Die „ativakrâ gati" bei Garga scheint wiederum dasselbe anzudeuten, als bei Var. Mihira, und ist jedenfalls ganz verschieden von der „ativakrâ gati" bei Devala. Selbst, wenn Garga's „ativakra" mit Var. Mihira's und Anderer „anuvakra" gleichzustellen wäre, was möglich ist, so kommt es doch nicht überein mit Devala's „ativakra".

(33) Ketu ist hier entschieden Komet, denn sonst könnte von dhûpanam „in Rauch, in Nebel hüllen," gar nicht die Rede sein. Vgl. 10te Anm. — Vgl. auch Bṛih. Saṃh. 11, 62. — Die Form „dhûpanam", sammt Compos., wechselt so oft mit „dhûmanam", daſs ich nicht zu entscheiden wage, welche Form diejenige sei, welche vom Verfasser selbst herrührt, oder ob er wohl überall dieselbe Form gebraucht habe.

(34) Der Erdglobus (eig. nur Halbkugel) wird kûrmavibhâga genannt, weil man in uralter Zeit sich die bewohnbare Erde als erhoben über dem Wasserspiegel des Oceans, wie den Rücken einer Schildkröte vorstellte. Man findet auch wohl Zeichnungen, wo in rohen Zügen eine Schildkröte abgebildet ist mit dem Kopf nach Osten gekehrt; die vier Füſse sind nach den Zwischengegenden ausgestreckt. Diese Zeichnung ist ein nicht glücklicher Versuch die Bedeutung des Wortes „kûrmavibhâga" anschaulich zu machen. Denn das Charakteristische der Idee, die Wölbung, bleibt ganz unbezeichnet. Die Weltkarte wird in 9 Theile vertheilt; acht davon natürlich für die Weltgegenden, und der neunte ist der Mittelpunkt, das Mittelland der Erde, d. h. ursprünglich des eigenen Landes. Dies ist bei den Indern Madhyadeça, wie bei den Griechen Delphi. — Einen ziemlich ausführlichen kûrmavibhâga findet man in Bṛih. Saṃh. 14. Die erste Abtheilung umfaſst Madhyadeça; die zweite die Länder östlich vom Mittelreiche; die dritte die Länder südöstlich davon u. s. w.; Madhyadeça steht unter den 3 nakshatra Kṛittikâ, Rohiṇî und Mṛigaçiras; die östlichen Länder unter Ârdrâ, Punarvasu und Tishya; u. s. w. In jeder der 9 Erdabtheilungen leidet das mächtigste Reich, der mächtigste König, am meisten, wenn die darüber

waltenden drei nakshatra ungünstig stehen. Diese mächtigsten Könige, werden nicht nur hier in der Yâtrâ aufgezählt, sondern auch in Cap. 14 der Bṛih. Saṃh. — So interessant es ist, zu erfahren, wie in einer gewissen Periode der Geschichte das Machtverhältniſs der Königreiche in Indien und den Grenzländern war, so Schade ist es, daſs wir über die Periode nichts Bestimmtes wissen. Denn man glaube nicht, daſs die bei Var. Mihira vorkommende politische Eintheilung für seine eigene Zeit, wenigstens in allen Stücken, gilt. Die bei ihm sich findende politische Eintheilung in Bṛih. Saṃh. 14, 32 fgg. stimmt nicht einmal überein mit der geographischen Eintheilung in demselben Cap. vs. 1—31! Mir kommt es vor, als ob die politische Eintheilung bei ihm viel älter wäre als die territoriale. Zwei Punkte sind besonders beachtenswerth. Erstens ist der mächtigste König im Süden der Fürst von Ujjayini, als ob im Dekkhan noch kein mächtiges Reich existirte oder bekannt war. Zweitens wird der Hârahaura- oder Hârahûra-Fürst als der mächtigste im N.-Westlichen Grenzlande aufgeführt. Die Hârahaura sind offenbar ein Türkischer, Skythischer Stamm, denn bis auf diesen Tag werden die Türken überhaupt von den Thibetanern Hor genannt. — Die Neuntheilung findet sich auch in wissenschaftlich astronomischen Werken, z. B. bei Bhâskara, der in seinem Golâdhyâya 3, 41 Bhârata-varsha in 9 khaṇḍa vertheilt.

(35) Man sieht, die Sonne, u. s. w., werden dort geboren genannt, wo sie am ersten sichtbar werden. — Was hat sich aber der Verfasser unter ketu gedacht? Wenn wir auch annähmen, daſs er nur aus Respect vor den Ṛishi sich des Wortes bedient habe, ohne eine be-

stimmte Meinung darüber zu haben (was mir das allerwahrscheinlichste scheint), so bleibt noch immer die Frage übrig, was seine Auctoritäten mit ketu gemeint haben. Da Râhu (tamas) hier im S.-O. geboren heifst, wird er hier als der Verursacher nur der Mondeklipse betrachtet, und ketu mufs also hier der Verursacher der Sonneneklipse sein. Doch ist hieraus nicht zu folgern, dafs Var. Mihira es so genau mit dem Worte genommen habe, ebenso wenig als aus seiner eigenen Definition von ketu in Bṛih. Saṃh. 11, 8 geschlossen werden darf, dafs er keine andere Bed. von ketu kannte oder anerkannte. Es tritt noch ein anderer Umstand hinzu, der einer Verwirrung zwischen den vielen Bedeutungen von ketu, in diesem Falle, Vorschub leisten konnte. Der ganze Westen, d. h. die ganze Himmels- und Weltgegend, die nach Indischen Ansichten unter dem Meridian von Rom lag oder 180° W. L. vom Meridian über Lañkâ, wird Ketumâlâ „Ketukranz, Ketumenge", oder genauer Ketumâlaka „die Gegend wo die vielen ketu sich finden" genannt. S. Preface zur Bṛih. Saṃh. p. 53, und Bhâskara im Golâdhy. 3, 29 (Ketumâla, vs. 39). Ein Synonym von ketumâlâ ist ketugaṇa, s. dieses s. v. ketu in B. und R. Was unter diesen vielen ketu zu verstehen ist, kann ich nicht sagen; weder Kometen, noch der niedersteigende Knoten, wie sich von selbst versteht; vielleicht Nebelflecken oder Sternhaufen. Vgl. B. und R. s. v. Ketumâla, wo man sehen kann, dafs die Verfasser des Harivança, des Bhâg. Purâṇa u. s. w. gar keine Ahnung davon hatten woraus der Name entstanden sei und deshalb das Wort frisch weg ohne Weiteres masculin machen. Kurz Ketumâlâ oder Ketumâlakavarsha ist s. v. a. der Westen oder Romaka. Der grofse Flufs, der nach Ketu-

mâlaka strömt, ist der Vakshu, der Oxus. In der Calc. Ausgabe (1842) des Golâdhyâya wird dieser vom Herausgeber oder von den Mss. Cakshu (es steht eigentlich Caksha!) genannt. Eine andere Form von Vakshu ist Vañkshu, eine Form welche ich nur aus dem Mahâ-Bhârata kenne; bei den alten Geographen wie Parâçara u. A. ist es immer Vakshu.

Leiden Februar 1867. H. Kern.

Berichtigungen zu vorstehender Abhandlung.

Es ist zu lesen: 1, 5 graharksha. — 2, 6 kritvâ. — 3, 7 ishoç ca. — 3, 12 not. Die Mss. viḍâ°. —

Den hier restirenden Platz benutze ich, um zu not. 34 meines Freundes Kern einen kleinen Zusatz zu machen.

Auch der wohl als älter denn Var. Mih. anzusetzende kûrmavibhâga im Ath. Par. 56 (Verz. der B. S. H. p. 93) hat bereits die Neuntheilung: die angegebenen Namen stimmen aber nur in vier Fällen zu denen Var. Mih.'s., nämlich bei 1) der Mitte der Schildkröte, den Pañcâla; bei 2) deren Kopfe, den Magadha; bei 4) deren rechter Seite, den Avantyaka: ihnen sind u. A. auch die Yavana zugetheilt; bei 6) dem Schwanze, den Sindhu: ihnen sind u. A. auch die Ânarta, bei Var. Mih. 5) die rechte Hinterpfote bildend, zugesellt. An Stelle der Hârahaura werden für 7) die linke Hinterpfote u. A. die Bâlhika, Baktrer, genannt. Die Madra (resp. Mâdreya), bei Var. Mih. 8) linke Seite, stehen an Stelle der Kaliñga für 8) die rechte Vorderpfote. Und statt der Kulinda als 9) linke Vorderpfote stehen u. A. Nepâla und Kâmarûpa.

Berlin Mai 1867. A. W.

Zur Frage über die nakshatra.

I.

W. D. Whitney hat im neuesten Hefte des Journ. Am. Or. Soc. 8, 382—98 den Bemerkungen, die ich in diesen Stud. 9, 424—59 in Bezug auf verschiedene seiner, in dem vorhergehenden Hefte des Journal (pag. 1—72) gemachten Ausstellungen gegen meine Arbeiten über die nakshatra gemacht hatte, eine Antwort folgen lassen, die mich zu einer kurzen Replik nöthigt. Ich lasse dabei alle die Hin- und Herzüge interpretatorischer Art, die im Wesentlichen darauf hinauslaufen, ob ich selbst oder ob Whitney besser weifs, was meine in jenen Arbeiten niedergelegte Ansicht über die nakshatra ist, ganz bei Seite — das Urtheil hierüber mögen Andere fällen — und beschränke mich auf das in Whitney's Antwort berührte Sachliche, indem ich die Reihenfolge, die er selbst gewählt hat, dabei festhalte.

1) Aus Steinschneider's Abh. über die menâzil geht, bei aller Ungeordnetheit ihres reichen Inhalts[1]), das Factum wenigstens mit Sicherheit hervor, dafs die Araber vom neunten Jahrhundert an Indien als ihre Autorität

[1]) Whitney's Urtheil darüber (p. 383), resp. insbesondere über Steinschneider's Schlufsnote, in welcher derselbe sich entschuldigt, dafs ihm „during the printing“ (Whitney zeichnet diese Worte durch besonderen Druck aus) of the essay das Material über den Kopf gewachsen sei, ist etwas hart, besonders wenn man p. 390 heranzieht, wo Whitney für sich selbst, resp. seine eigenen Noten zum Sûryasiddhânta ganz denselben Entschuldigungsgrund geltend macht (being unable to detain the printer until I should arrive everywhere at a fully matured conclusion). — Es ist immer noch besser, gar kein Resultat zu geben, die Ziehung der Consequenzen den Lesern zu überlassen, als ihnen mit considerable confidence ein schliefslich sich als irrig ergebendes aufzudringen.

dafür angeben. Allerdings handelt es sich hiebei nicht um die menâzil des Qorân, von denen wir weder die Zahl (ob 27 oder 28) noch den Reihenbeginn (ob Sharatân-Aries, oder Thurayyâ-Taurus) kennen, sondern eben nur um die Sharatân-Aries-Reihe, wie sie uns zuerst bei Alferghânî entgegentritt[1]). Ueber sie aber, resp. über den Einflufs, welchen die indische Astronomie während des achten Jahrhunderts ausgeübt, konnten die Araber des neunten Jahrhunderts denn doch wahrlich noch sehr gut „immediate and certain knowledge“ haben. Würden wir ja doch auch irgend welchen Angaben über die menâzil des Qorân, also des siebenten Jahrhunderts, obschon ihnen in dieser Beziehung nicht der gleiche Anspruch auf Zuverlässigkeit zukommen würde, dennoch ein wesentliches Gewicht beilegen und höchst dankbar dafür sein, wenn sich nur irgendwo eine Notiz darüber finden wollte!

Dafs das System des Alferghânî dasselbe sei, als das des Qorân, wie dies Whitney annimmt, ist jedenfalls zunächst nur eine durch Nichts erwiesene Annahme, die durch hochtönende Redensarten, wie dafs es „incomparably the more plausible“ sei, „that the Arabs did not servilely abandon their own time-honored institution and put a foreign one in its place“ nicht irgend erhärtet wird. Wenn die fremde Reihe sich als astronomisch richtiger ergab und einem praktischen Bedürfnisse entsprach, warum sollten die Araber, die sich stets gern höherer Einsicht fügten, sich gegen eine solche Aenderung gesträubt haben? Haben sich etwa die Inder der Einführung des Zodiacus widersetzt? Die Sharatân-Reihe beruht auf der Ansetzung des Frühlingsaequinoctiums im Aries. Da nun aber die alt-

---

[1]) Ohne damit übrigens für sie der etwaigen gleichzeitigen Beibehaltung älterer, resp. altsemitischer Traditionen irgendwie zu präjudiciren.

semitische Reihe, wenn eine solche wirklich existirt hat, was ja auch Whitney mit mir anzunehmen geneigt ist, nur eine Taurus-Reihe hat sein können, so muſs Whitney bei seiner Annahme, daſs auch die menâzil des Qorân bereits in der Sharatân-Reihe zu denken sind, entweder annehmen, daſs die vorislamischen Araber ihrerseits selbstständig die Thorayya-Taurus-Reihe in die Sharatân-Aries-Reihe umgewandelt hatten, oder aber, da dies in der That denn doch eine etwas starke Zumuthung an die astronomische Capacität eines Volkes in ihrer Lage wäre, daſs diese Umwandlung bei demjenigen Volke, von welchem sie die Kunde der menâzil erhielten, bereits vorher vorgenommen war. Bei den Chaldäern ist dies aber schwerlich der Fall gewesen. Aus dem leider noch immer völligen Mangel nämlich von Nachrichten über die Mondstationen-Reihe als eine von ihnen anerkannte ergiebt sich das wenigstens wohl mit Bestimmtheit, daſs dieselbe bei ihnen in historischer Zeit keine irgend erhebliche Rolle mehr spielte, vermuthlich etwa weil sie durch den Zodiacus in den Hintergrund gedrängt wurde, ähnlich wie dies ja auch in Indien ganz ebenso der Fall war, sobald der Zodiacus daselbst bekannt ward. Zwar ward daselbst die alte kṛittikâ-Reihe, ihm entsprechend, eben in eine âçvinî-Reihe umgewandelt, aber die nakshatra verschwanden bald ganz aus den Rechnungen, und die Zodien traten an ihre Stelle. Aehnlich mag man etwa auch in Babylon die Mondstationen ganz bei Seite geschoben haben, ohne sich dann um die Anpassung ihres alten Reihenbeginns an den Aries-Zodiacus noch irgend zu kümmern. — Dazu kommt noch ein anderer sehr erheblicher Umstand. Schwerlich werden die Araber ihre menâzil einem Volke entlehnt haben, wel-

ches bereits im Besitze des Zodiacus war, da sie diese denselben doch gewifs vorgezogen haben würden. Die Entlehnung der menâzil mufs somit eben in der That wol — wenn sie überhaupt aus Chaldäa erfolgt sein soll — in eine alte Zeit hinaufgesetzt werden, wo der Zodiacus noch gar nicht existirte, und wo resp. das Frühlingsaequinoctium auch noch nicht mit dem Raume des späteren Aries, vielmehr noch mit dem Raume des späteren Taurus zusammentraf, wie dies in gleicher Weise ja eben auch für die kṛittikâ-Reihe der Inder supponirt werden mufs. Hiernach würden somit die menâzil des Qorân — vorausgesetzt, dafs sie direkter Rest einer altsemitischen Himmelstheilung sind — jedenfalls nicht in einer Sharatân-Reihe, sondern eben nur in einer Thorayyâ-Reihe zu denken sein. Und nur wenn auch sie bereits (was ja immerhin wenigstens möglich) als aus Indien entlehnt zu erachten sein sollten, liefse sich, wie ich meine, auch ihr Beginn mit Sharatân (âçvinî) als möglich denken.

Leider scheinen sich — um dies hier gleich anzuschliefsen — für den chaldäischen Ursprung der Mondstationen irgend welche sicheren Anhaltspunkte noch immer nicht ergeben zu wollen. Gegen die Identifikation zunächst der mazzaloth aus II Regum mit ihnen hat sich neuerdings Prof. M. A. Stern erklärt, der in ihnen vielmehr die Hyaden sucht[1]). Auch mein geehrter Freund Nöldeke hat sich brieflich an mich dagegen ausgesprochen, und ist geneigt die Stern'sche Auffassung zu adoptiren. Seinen vom hebräischen Sprachgebrauch entlehnten Gründen[2])

---

[1]) In der von Dr. Geiger herausgegebenen Jüdischen Z. für Wissenschaft und Leben, Breslau 1866: Band 3, Separatabdruck p. 12.

[2]) Er schreibt mir am 22. Juni 1866. „Dafs ich die alttestamentlichen mazzaloth nicht für „Stationen" halte, habe ich Ihnen ja wohl schon

stelle ich indessen die Frage entgegen: wie aber, wenn das Wort ein mit der Sache entlehntes wäre, und es sich somit hierbei eben gar nicht um hebräischen, sondern etwa eben um chaldäischen Sprachgebrauch handelte? vgl. hiezu E. Meier's Annahme der Bedeutung: Niederlassung, Colonie für das phönikische Massilia (s. diese Studien 9, 427). Und was die von Stern wieder angenommene Gleichsetzung der mazzaloth mit den mazzaroth des Buches Hiob anbelangt, so macht mir Prof. J. Oppert die Mittheilung, dafs die letzteren, auf Grund des gleichen Gebrauches des Wortes mazzâr in den assyrischen Keilschriften, vielmehr von den Mond- und Sonnen-Finsternissen zu verstehen seien. Von den Mondstationen selbst hat es aber leider dem letztgenannten Gelehrten bisher noch nicht gelingen wollen, wirkliche Spuren derselben in den Inschriften zu finden, ebenso wenig wie der leider so früh uns entrissene Edw. Hincks (s. Monatsberichte der K. Ak. der W. zu Berlin 1866 October p. 647) darin reüssirt ist. Dagegen spricht Gen. Sir H. Rawlinson in dem in den Proceedings of the Royal Inst. of Great Britain vol. IV. part V. nro. 41. 1865 Jan. 27 p. 335—342 enthaltenen Vortrage: on the results of cuneiform discovery up to the present time auf pag. 340 sich dahin aus: „Among the fragments of real science, which he hoped to extract from the mass of

---

mitgetheilt. Nazal heifst im Ursemitischen „absteigen, sich niederlassen". Im Arabischen, aber nur in diesem, wird dies in der Bedeutung „vom Reitthier absteigen", und daher „sich niederlassen", demnach ar. manzil „Niederlassungsort, Station, Wohnung" gebraucht. Im Hebr. wird aber die Wurzel nur in der Bedeutung der nach unten gehenden „Bewegung des Wassers" gebraucht, daher nozelim „Bäche, Ströme". Demnach wäre es gegen alle Analogie, mazzaloth nach dem Arab. als „Stationen" zu nehmen. Stern's Deutung durch „Hyaden" läfst sich hören: er nimmt es = mazziloth „defluere facientes". Hier befremdet nur das â, doch die positive Deutung mag dahingestellt bleiben, das negative Resultat, dafs mazzaloth nicht „(Mond)-Stationen" sind, ist sicher."

rubbish now under investigation, were an explanation of the original solar zodiac, and, possibly, some evidence as to their invention of the lunar zodiac or mansions of the moon, which had been also known in extreme antiquity both to the Chinese and Indians".

2) Ich bin allerdings auch ferner noch „disposed to maintain", dafs „die Theilung des Himmels in 27 dem täglichen Laufe des Mondes[1]) entsprechende Theile als das prius, die Wahl der dieselben markirenden Sterne dagegen als das posterius anzusehen" ist: wie ja auch Whitney selbst annimmt (p. 389), dafs „observation of her position from night to night . . . would lead gradually to the choice of the asterisms[2])", die Wahl der Sterne somit als erst allmälig erfolgt bezeichnet. In der That „hat ja doch auch die Dodekatemorie des Himmels eher bestanden, als der Zodiacus" (9, 436), es sind resp. die jetzigen Sterne des letzteren erst sekundär erlesen worden, ursprünglich wohl andere dafür erlesen gewesen, bis die jetzigen Zodien dafür fest eintraten[3]). Die Theilung des Himmels in 360 Grade ist ja nie durch Sterne fixirt worden, weil dies nicht gut möglich gewesen wäre. Will Whitney dieselbe oder resp. jene dem Zodiakus vorauf-

[1]) So ist natürlich 9, 436 zu lesen statt: Monats.

[2]) Die Ausdrücke „asterism, constellation, stellar group" für nakshatra perhorrescire ich deshalb (wie ich, Whitney's Frage p. 388 gegenüber, hier von oben 9, 437 her einfach wiederhole), weil damit eine Mehrzahl von Sternen indicirt ist, wozu uns das Wort (weder noch die Sache) von vorn herein irgend autorisirt.

[3]) Nach Plinius 2, 8 hat erst Cleostratos von Tenedos, der kurz nach Anaximander lebte (Anfang des 6ten Jahrh.) plusieurs signes et en premier lieu ceux du Bèlier et du Sagittaire in den Zodiacus gesetzt, s. Letronne Journal des Savants Spt. 1839. p. 582 (die Stelle bei Plinius lautet: signa deinde in eo [signifero] Cleostratus et prima Arietis et Sagittarii). Die Waage als Aequinoctialzeichen ist erst im 2ten Jahrh. v. Chr. eingeführt, Letronne ibid. p. 585. Alex. v. Humboldt Kosmos 3, 160—2. 197—8. und vue des Cordillères (1816 ed. 8vo.) 2, 12 „dans l' Asie orientale le zodiaque en douze signes n'a été pendant long temps qu'une division abstraite".

gehende Dodekatemorie, von der dasselbe gilt, deshalb als nutzlos bezeichnen? Freilich ist die Fixirung einer solchen Reihe durch bestimmte Sterne eine höchst praktische: wie das aber hindern sollte, „that they should be loosely held or lightly abandoned", erhellt nicht recht. Wenn einmal Whitney mit mir darin übereinstimmt, dafs die Inder die Reihe nicht selbstständig festgesetzt, sondern dafs sie dieselbe aus der Fremde erhalten haben, so sehe ich nicht ein, wie er die Möglichkeit in Abrede stellen kann, dafs sich bei einer solchen Wanderung auch Abweichungen einstellten, andere Sterne als die ursprünglich dazu erkorenen in die Reihe eintraten[1]). Es ist vielmehr nur zu verwundern, dafs dies nicht in einem noch viel höheren Grade geschehen, sondern soviel Uebereinstimmung geblieben ist, als sich faktisch aus der Vergleichung der drei Systeme Indien's, China's und Arabiens ergiebt.

Davon dafs „the original work of selection was done over again in any wholesale way", ist ja überhaupt von meiner Seite bisher nie die Rede gewesen, nur von Abweichungen und Differenzen im Einzelnen, sei es aus Irrthum in mangelhafter Ueberlieferung, sei es aus irgend sonstigem Grunde hervorgehend. — Dafs die alte Reihe z. B. mit kṛittikâ resp. Taurus, also mit einem Frühlingsaequinoctialzeichen, beginnt, ist jedenfalls ganz willkürlich, konnte somit leicht geändert werden, und ist auch faktisch bei den Chinesen geändert worden, welche diesen Beginn gar nicht kennen[2]), deren gewöhnliche Kio-

[1]) Ganz abgesehen davon, dafs ja der Himmel Süd-Indiens wenigstens denn doch auch nicht ganz unerheblich von dem Himmel Babylon's differirt, worauf aber freilich in diesem Falle wohl kein besonderes Gewicht zu legen sein wird.

[2]) Biot's Ansetzung einer Mao-Reihe ist durch keine chinesische Angabe begründet, sondern ganz willkürlich.

Reihe vielmehr mit dem Herbstaequinox, während eine andere, einmal wenigstens belegte Reihe mit Teou d. i. mit dem Wintersolstiz beginnt; auch bei den Indern ist Aehnliches wenigstens versucht worden[1]; dafs dann bei einer solchen Verschiebung des ganzen Systems auch sonstige Veränderungen im Einzelnen sich einschleichen konnten, liegt auf der Hand (während andererseits das Zusammentreffen in dem willkürlichen Beginn mit dem Frühlings-Aequinox auf eine gemeinsame Grundlage hinführt).

8) Wenn Whitney (p. 390) sagt: „Prof. Weber [s. diese Stud. 9, 488] seems desirous to fasten upon me the reproach of disingeniousness (not to call it by a worse name), in that I have, under the influence of his Essays changed my views in one important point respecting the nakshatras without acknowledging it and even with on attempt to hide the fact from sight“, so bedaure ich zu sehen, dafs Wh. mir da ein Bestreben ihm gegenüber imputirt, von welchem er wahrlich überzeugt sein kann, dafs es mir völlig fern liegt. Von dem Vorwurf eines „intentionally ignoring one point of prime consequence“ in meinen Abhh. über die Naksh. kann ihm gegenüber von meiner Seite nie die Rede sein, wohl aber hat die Sache faktisch sich folgendermafsen verhalten. In

[1]) Bei den Jaina nämlich, die ja überhaupt allerlei kolossale Willkür in astronomicis sich erlaubt haben, beginnt die nakshatra-Reihe mit abhijit (und zwar angeblich als nakshatra der Sommerwende, freilich, um so zu zu sagen, nur der des Mondes[!], unter Verzichtleistung nämlich auf dessen Conjunction mit der Sonne beim Anfang des yugam). Die Sûryaprajnapti. die uns dies Curiosum berichtet (s. diese Stud. 9, 443) erwähnt in 10, 21 ausserdem noch fünf gegnerische Ansichten, den Reihenbeginn nämlich mit kṛittikâ, bharaṇî und açvini (drei Frühlingsreihen), sowie mit anurâdhâ (eine Herbstaequinoctialreihe, der kṛittikâ-Frühlingsreihe entsprechend) und mit dhanishṭhâ (eine Winterwendenreihe, der bharaṇi-Frühlingsreihe entsprechend).

einer Zusatznote zu seiner Uebersetzung des Sûryasiddhânta (pag. 325, Journal Am. Or. Soc. 6, 469) hatte Whitney allerdings bereits seine an einer früheren Stelle derselben (pag. 207) ausgesprochene Ansicht über das nakshatra-System dahin geändert, dafs: „it may fairly be claimed that the asterisms, as a Hindu institution, are an originally lunar division of the zodiac", und es war somit in dieser Note — ich wiederhole hier nur meine oben 9, 439 über dieselbe[1]) gebrauchten Worte — „allerdings ein gewisser Rückzug bereits angetreten, aber derselbe ist eben weit davon entfernt ein principieller zu sein". Denn er ist eben theils kein kategorischer, — was heifst das, dafs die „asterisms, *as a Hindu* institution, are an originally lunar division"? — theils fehlt es dabei ganz an der unumwundenen Anerkennung, dafs das Princip des Systems der siderische Mondmonat ist. Erst in der Zwischen-

---

[1]) Wenn Whitney dem gegenüber auf p. 391 sagen kann: „it was doubtless the case, that he simply overlooked the additional note, as was easy to happen, although it is fully referred to in the index, under its proper subjects", so ist dies in der That eine solenne Beglaubigung für mich, wenn ich mich nicht der Annahme erwehren kann, dafs Whitney im Verlauf dieser ganzen Angelegenheit mehrfach etwas zu rasch und vorschnell vorgegangen ist, nicht mit der ihm sonst bei der Prüfung dessen was er sagt eigenen Besonnenheit. — Noch ein Beispiel hiefür giebt die Note auf einer unmittelbar vorhergehenden Seite (pag. 388). Ich hatte oben 9, 436 es gerügt, dafs Whitney die nakshatra-Sterne als „guides to the actual division and nomenclature of the path of the planets" bezeichnet. Er aber behandelt dies auf p. 388 so, als ob ich gegen seinen an einer anderen Stelle gebrauchten Ausdruck: planetary path Anstofs genommen hätte, während ich doch letzteren gerade ausdrücklich in meiner Note zu 9, 436 als daselbst wohl nur so viel als das vier Zeilen vorher stehende „the moons track" bedeutend, somit als zwar auch nicht ganz klar, dennoch aber als an dieser Stelle verständlich bezeichnet habe. Das kann aber von dem „path of the planets" nicht gelten. Vielmehr kann dieser Ausdruck bei denen, welchen das kuriose Faktum, dafs die vedischen Inder die Planeten nicht kennen, nicht gegenwärtig ist, sehr leicht zu Mifsverständnissen und Irrthümern Veranlassung geben: und daher sind solche unklare Ausdrücke zu vermeiden. Da überdem Whitney selbst früher die Ansicht vertrat, dafs der Veda die Planeten kenne, so war bei ihm gerade der Ausdruck somit befremdend.

zeit zwischen dieser seiner Note und seiner Kritik meiner Abhandlungen, hat dann Wh.'s volle „conversion" in beiden Beziehungen stattgefunden, und zwar in für ihn selbst so durchschlagender Weise, dafs er eine Erwähnung der Sache, als selbstverständlich, gar nicht für nöthig erachtet hat. Ob dies Resultat durch meine fortgesetzten „private communications", oder durch meine „writings" erreicht worden ist, wird sich freilich wohl nicht ermitteln lassen, bleibt sich aber den Lesern seiner Arbeiten gegenüber auch ganz gleich. Von welchen „writings" von mir meint er überhaupt (pag. 390), dafs sie dies bewirkt hätten, wenn es nicht meine „Essays on the nakshatras" sind? von denen er dann doch wieder angiebt, dafs ich „altogether mistaken" sei, wenn ich meine, dafs sie „instrumental in effecting it" (seine conversion nämlich) gewesen wären? Ich kenne keine anderen „writings" von mir über diesen Gegenstand: denn meine Briefe an ihn kann er denn doch nicht wohl meinen, da er ja ausdrücklich von „writings and private communications" spricht.

4) Whitney bezeichnet es (p. 391) als „a demand obviously unreasonable and groundless" anzunehmen, dafs der Hymnus Ath. 19, 7 „must necessarily be a very modern one, because the book which contains it is a late addition to the Atharva". Nun, er hätte nur etwas näher zuzusehen brauchen, so würde er gefunden haben, dafs es sich darum gar nicht handelt. Ich habe Naksh. 2, 280 denn doch wahrlich die Gründe ausführlich genug erörtert, nicht warum speciell (das 19te Buch, sondern warum) gerade diese „beiden Abschnitte" desselben „19, 7 wie 8" eine sekundäre Zuthat sein müssen, und habe dafür dort — wie oben 9, 445 — auf meine

Angaben in diesen Studien 4, 433 note 2 verwiesen, welche, abgesehen von dem späteren Ursprung der Bücher 17—20, auch noch ganz speciell eben von diesen besonderen Gründen für die sekundäre Einfügung gerade von 19, 7. 8 handeln. Er könnte also höchstens sagen: nun gut, ich gebe zu, dafs dies der Fall ist, daraus folgt aber noch nicht, dafs die Stücke selbst sekundär sind: es gilt hier nur der allgemeine Satz: „çâkhântarîyatvât sakalapâṭhaḥ", sie sind im Nakshatrakalpa § 10 und 26 nur deshalb vollständig aufgeführt, weil sie einer anderen Schule als unsere Ath. Saṃhitâ angehören. Hiergegen wäre indefs einfach zu erwidern, dafs jener Satz: „çâkh. sak." nur von solchen Versen etc. gilt, die bei bestimmten Gelegenheiten des Rituals in der Darstellung desselben als dabei zur Verwendung kommend, meist durch iti, angeführt werden. Die in Rede stehenden beiden Stücke aber bilden einen integrirenden Theil, zwei eigene völlig selbstständige §§. des Nakshatrakalpa selbst, und kann somit auf sie jener Satz nicht angewendet werden.

5) Je klarer ich zu beweisen im Stande sei, meint Whitney (pag. 390) dafs die Hindu in den älteren Texten nur 27 nakshatra rechneten, je mehr steigere sich dadurch „the probability, that they began with reckoning 28". Dies ist mir denn doch ein Räthsel. Und der Grund? weil ich hierdurch die Wahrscheinlichkeit verringere[1]), dafs die sieu und menâzil, welche je 28 Glieder zählen, von den nakshatra abgeleitet seien, vielmehr zu dem Schlusse

[1]) In as much as he thereby decreases the probability that the sieu and manâzil, which are systems of 28 members, were derived from the nakshatras and forces us toward the conclusion that they all originate together from a fourth source, or else that the nakshatras are derived from the sieu or the manâzil.

dränge, entweder dafs alle aus einer vierten Quelle stammen (— nun, das ist ja gerade, was ich behaupte und worin Whitney ja auch selbst schliefslich mir beistimmt!), oder zu dem, dafs die nakshatra von den sieu oder manâzil abstammten — (!dies vermag ich nicht einzusehen). Wenn einmal Whitney jetzt definitiv mit mir darin übereinstimmt, dafs der periodische Mondmonat das dem nakshatra-System — und zwar eben nicht blos: *as a Hindu* institution, sondern wirklich: originally — zu Grunde liegende Princip sei, so ergiebt sich daraus auch für ihn eigentlich schon ganz von selbst, dafs deren Zahl der Zahl der Tage dieses Monats ($27\frac{1}{3}$) entsprechen mufs. Das 28ste nakshatra trat erst sekundär hinzu, um eben den Ueberschufs des siderischen Monats über 27 Tage zu decken (Naksh. 2, 288). Höchstens könnte Whitney also sagen, wie er dies früher that (in seiner ersten Kritik p. 56) diese meine Ansicht führe zu dem Resultat, Indien, welches allein diese alte Zahl 27 und erst sekundär die Zahl 28 zeige, als das Mutterland der Systeme, welche nur die sekundäre Zahl 28 kennen, zu markiren: und das sei doch meine Ansicht nicht. In der That ist sie es auch nicht; ich würde mich resp. nur eventuell, wenn der Nachweis eines anderen Ursprunges durchaus nicht gelingen sollte, dazu entschliefsen können. Aber ich glaube auch nicht, dafs das angegebene Resultat ein nothwendiges ist: s. das hierüber bereits oben 9, 446 und hier im Verlauf auf pag. 226. 227 Bemerkte.

6) Bei der Erklärung von Taitt. Br. 1, 5, 2, 3 wo das nakshatra abhijit als „uparishṭâd ashâḍhânâm, avastâchroṇâyai“ d. i.: „über den ashâḍhâs, unterhalb der çroṇâ“ befindlich bezeichnet wird, handelt es sich nicht darum,

ob uparishṭât und avastât überhaupt jemals im Sanskrit im umgekehrten Sinne unseres „above" und „below" von „a succeeding and a preceding passage" gebraucht werden können, so dafs demgemäfs hier (p. 393) nicht sowohl die Himmelslage von abhijit, als vielmehr dessen „Stelle in der nakshatra-Reihe" (drüber hinaus, hinter,) nach ashâḍhâs, resp. (unterhalb,) vor çroṇâ angegeben wäre: sondern es handelt sich darum, 1) dafs im Taitt. Brâhmaṇa jene beiden Wörter einander gegenüber in dieser Bedeutung sonst nicht weiter nachgewiesen sind [1]), und 2) darum, dafs die rein örtliche Auffassung uns eine Position für abhijit giebt, welche zu der des entsprechenden sieu resp. manzil stimmt, sich somit gegenüber der späteren völlig verkehrten Angabe der Hindu als die ursprüngliche erweist. Es wäre zu wünschen, dafs Whitney die „other considerations" vorlegen wollte, die seiner „persuasion that Abhijit has not changed its stellar place during the period of our knowledge of the Hindu system" als Grundlage dienen, und auf Grund deren dieselbe sogar „strong enough" ist „to overbear the presumption which this passage would otherwise, no doubt, more naturally raise". Da er selbst früher die Abweichungen in der Lage der nakshatra 15. 22 (dies ist abhijit). 23. 24 von der der entsprechenden sieu-manâzil als „arbitrary alterations made, at the time of its adoption, in an institution imported from abroad" bezeichnet hat, so braucht er sich eigentlich gar nicht so zu sperren, sondern diese Worte für 22 abhijit nur in „at a time subsequent to its adoption" zu ändern. Ich sehe nicht ein, warum er nicht für eine spätere Zeit noch

[1]) vielmehr parastât und avastât sich darin dafür gebraucht finden, s. Naksh. 2, 305. 311. 386.

der Entwickelung der „institution" gestatten will, was er für „the time of its adoption" seinerseits selbst postulirt hat.

7) Das Taitt. Br. ist ein aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengeflicktes Sammelwerk: es enthält ältere und jüngere Bestandtheile. Es kann daher nicht befremden, dafs es an einigen Stellen an der alten Zahl von 27 nakshatra, welche in der Taitt. Saṃh. und den sonstigen älteren Texten ausschliefslich herrscht, festhält, an anderen bereits die Zahl 28 für dieselben kennt. Wenn nun Whitney nunmehr denn doch zugiebt, dafs die Stelle T. Br. 1, 5, 2, 8, in welcher die Lage von abhijit (nach seiner Ansicht die Stelle von abhijit in der Reihe der nakshatra) so speciell erörtert wird, was von keinem anderen nakshatra geschieht, zwar nicht für die Neuheit von abhijit, wohl aber dafür entscheide, dafs dasselbe „was not generally accepted as included in the series of nakshatras along with the other 27 and was therefore less familiarly known", dafs es resp. „always a sort of outside member with only a halfright to association with the rest" war, nun, so macht auch dies doch schon einen so wesentlichen Unterschied aus zwischen dem indischen System und dem der sieou wie manâzil, welche an der Zahl 28 stetig festhalten, dafs eben die Annahme geboten erscheint, in Indien liege die ältere Phase des betreffenden Systems vor, indem ja was in Indien in den älteren Texten noch unbekannt ist, in den späteren dagegen noch schwankt, in den anderen beiden Ländern als ganz feste Norm auftritt. Und zwar erkenne ich darin einfach den direkten Beweis, dafs Indien in einer älteren Zeit die nakshatra entliehen hat, als China und Arabien, (was ja auch zu den sonstigen historischen Verhältnissen leicht stimmt), und

dafs es erst sekundär sei es selbstständig durch die Natur der Dinge (um eben für den noch überschüssigen Drittel-Tag zu sorgen), sei es durch neuen Borg zu der Annahme eines 28sten nakshatra gelangt ist, während die Systeme China's und Arabien's in einer Zeit entlehnt sind, in welcher auch in dem Mutterlande des Systems dasselbe bereits in fester Norm zu dieser Zahl von 28 gelangt war.

8) Was „the assurance of the highest Hindu lexicographic authority" (pag. 394), dafs die beiden Namen für das dritte (resp. fünfte) nakshatra: mṛigaçiras und invakâs „are of identical meaning" für die Ursprünglichkeit dieser Identität entscheiden soll, ist mir völlig unklar. Solche Schlagwörter zunächst, wie „highest authority" und dgl. hochtrabende Redensarten wollen der Kritik gegenüber nicht mehr recht verfangen. Der Amarakosha ist frühestens, ich will es einmal annehmen, aus dem 6ten Jahrhundert unserer Zeitr. und kann daher in keiner Weise als Auktorität für jene Identität gelten, nichts dafür beweisen. Es braucht indessen deshalb seine Identifikation der beiden Namen noch nicht gerade „only an inferential blunder" zu sein: ich habe sie auch in der That gar nicht als einen solchen bezeichnet, wie Wh. mir Schuld giebt, sondern ich habe nur gesagt, dafs dieselbe nur ein Abklatsch, resp. ein Resultat der Stellen ist, welche statt mṛigaçiras zu nennen die invakâs aufführen. Sind denn tanûnapât und narâçaṅsa (s. oben pag. 89—92), welche doch beide als Gottheiten desselben prayâja gelten, deshalb identisch? Hier wissen wir gerade zufälliger Weise, dafs dabei ein genethlischer Unterschied stattfindet: die einen Geschlechter, die des Vasishṭha, Atri etc. hielten an narâçaṅsa, die anderen Familien an tanûnapât fest. Ist Gleiches

nicht auch bei Sternen denkbar? — Uebrigens ist der Amarakosha, näher bei Lichte betrachtet, hier nicht einmal das in Rede stehende wirklich behauptend. Whitney ist hier einmal ultramontaner gewesen, als sein Pabst selbst. Es heifst nämlich im Amarakosha nur: „in der Bedeutung von mṛigaçîrsha (wird auch) mṛigaçiras gebraucht, so wie (tasminn eva) agrahâyaṇî; ilvalâs (heifsen) die Sterne, welche in dessen Haupte sich befinden tachirodeçe nivasanti yâḥ“. Hier wird somit mṛigaçîrsha wohl als bahuvrîhi behandelt[1]) „etwas, das einen mṛiga-Kopf hat“, jedenfalls die ilvalâs (= invakâs), nur als die Sterne bezeichnet, welche sich in dessen Kopfe befinden: es findet somit hier also keineswegs eine volle Identifikation statt, sondern es werden die ilvalâs vielmehr eben nur als ein Theil des mṛigaçîrsham angegeben.

Wie übrigens die von mir für dies nakshatra und den dazu gehörigen ganzen Kreis von Sternbildern angeführten Legenden, welche die Identität dieses letzteren mit dem Orion zu erhärten allerdings völlig ausreichen, auch noch weitergehend für die Dreizahl der zu mṛigaçiras speciell gehörigen Sterne beweisen sollen, — nur darum handelt es sich an der von Whitney in seiner ersten Kritik pag. 52. 53 angegriffenen Stelle meiner Abh. Naksh. 2, 381 (: „bei mṛigaçiras, Rehkopf, dachte man sich wohl der Hörner wegen die Dreizahl nöthig“) — während ich auf Grund des singularen Namens mṛigaçiras dies nakshatra für ursprünglich einsternig gemuthmafst habe (oben 9, 451), verstehe ich, trotz Wh.'s neuer heftiger Gegenrede

---

[1]) Die Betonung des Wortes mṛigaçîrshá in Ts., T. Br., Çat. Br. als oxytonon stimmt hierzu nicht, da sie das Wort vielmehr als tatpurusha erweist: als bahuvrîhi müfste es proparoxytonon sein.

von „wilful blindness“ u. dgl., noch jetzt nicht. Ja, wenn ich in Abrede gestellt hätte, dafs die trikâṇḍâ „der dreikantige Pfeil“ des Ait. Br. (Naksh. 2, 369) durch diesen Namen als dreisternig — offenbar ist der Gürtel des Orion gemeint: die Chinesen verwenden ihn als nächste Station — markirt werde, dann möchte Wh. ein Recht haben, so schonungslos und bitter auf mich loszuziehen, wie er es hierbei in seiner ersten Kritik gethan hat und auch diesmal wieder thut. Aber ob „the faint cluster in the head of Orion or λ, φ 1, φ 2 Orionis“, wie er selbst die Sterne von mṛigaçiras (in den Noten zum Sûryasiddh. pag. 185) bezeichnet, oder ob blos einer derselben, λ Orionis, wie die Chinesen annehmen, von Anfang an die Sternmarke dieses nakshatra gebildet hat, das möchte denn doch, blofs auf Grund einer so späten Auktorität, als der Nakshatrakalpa ist, hin (oder hat Whitney etwa ältere Auktoritäten dafür?) nicht mit so voller Sicherheit auszumachen sein!

9) Whitney's unbedingte Superiorität in dem astronomischen Theil der nakshatra-Frage erkenne ich natürlich ohne Weiteres an: ich habe in dieser Beziehung nie irgendwelche Ansprüche gemacht. Aber da es leider gerade auf dem Gebiete der indischen Alterthumsforschung nicht an Beispielen gefehlt hat, — unser beiderseitiger illustrer Gegner J. J. Biot war noch jüngst eine Illustration dazu, — dafs die Herren Astronomen bei allem Scharfsinn ihrer Berechnungen dennoch völlig in die Irre gegangen sind (denn was hilft die beste Rechnung, wenn die Thesen falsch sind, von denen sie ausgeht), so mag auch Whitney es mir nicht verübeln, wenn ich auch ferner erst noch eine Prüfung verschiedener seiner dgl. Angaben von kompetenter Seite her, und zwar nicht blofs eine private Be-

stätigung durch „some mathematical friend" (p. 397), als höchst wünschenswerth bezeichne. Mag er dies als „lack of confidence" oder sonst wie stigmatisiren, — es ist nicht meine Sache hier zu prüfen, aber ebenso wenig ist es meine Sache, hier blind zu folgen, und, bloſs darum weil Wh. etwas gesagt hat, dies gleich für baare Münze zu nehmen. Was mich vielleicht hierbei noch etwas mehr kopfscheu macht, als ich es sonst wohl sein würde, ist einfach der Umstand, daſs Wh. sich eben in dieser ganzen Angelegenheit von historisch-philologischer Seite her — dies ist die einzige, die ich zu beurtheilen ein Anrecht habe — keineswegs durchweg so besonnen und überlegt gezeigt hat, wie man es sonst von ihm in der That gewohnt ist: in Folge wovon denn mein Vertrauen zu seinen Diktaten in Punkten, wo ich ihn nicht zu kontrolliren vermag, begreiflicher Weise gelitten hat. Ich mag ihm darin Unrecht thun: das ist möglich. Aber dgl. läſst sich nicht erzwingen. Und so verharre ich denn u. A. zunächst immer noch, trotz Whitney's verneinender Antwort, bei meiner Frage, ob das System der von den Vollmonds-nakshatra entlehnten Monatsnamen, welches für die Zeit, wo es entstand — und wir können dies Entstehen ja in den Texten fast noch Stufe für Stufe verfolgen — „doubtless strictly applicable" war (Whitney in den Noten zum Sûryas. pag. 269 [Journal 6, 413]), obschon dieselben „would not long continue to be so" (ibid.), nicht doch etwa wirklich einen gewissen chronologischen Anhaltspunkt enthält (vgl. Naksh. 2, 347—348), zwar nicht so, daſs es auf eine Zeit hinwiese, wo der Mond „was continuously or customarily full in those nakshatras" (p. 397), davon kann nach Wh.'s Darstellung in der That nicht mehr die

Rede sein, wohl aber etwa so, dafs irgend einmal in einem bestimmten Cyclus von Jahren ein solches Zusammentreffen wirklich öfters stattgehabt hat[1]), dergestalt dafs es auffällig genug war, um als Grundlage für diese Nomenclatur verwendet zu werden?

Anders steht es mit einem zweiten Punkt unserer Controverse, der sich hier direkt anschliefst und bei welchem Wh. mir wohl nicht ganz mit Unrecht die allerdings etwas unangenehme Position zuweist, mein Verfahren sei ein solches, als ob ich aus philologischen Gründen erweisen wollte, dafs die „Praecession der Coluren von West nach Ost, nicht von Ost nach West gehe“ (pag. 397. 398). Whitney's Berechnung zwar, die er mir früher (in seinem ersten Artikel p. 71) entgegenhielt, würde, wie mich bedünkt, nur dann richtig sein, wenn auch jetzt noch z. B. unter caitra wirklich, wie etymologisch allerdings richtig, der Monat zu verstehen wäre, dessen Vollmond mit citrâ zusammentrifft (when the moon is full in Citrâ). Dies gilt denn aber doch strikt genommen nur für die Zeit, in welcher der Namen entstand: und wenn wir jetzt einen Monat neu „caitra“ benennen wollten, so würden wir uns daran natürlich zu halten haben. Als Glied einer einmal festgesetzten Reihe von Monatsnamen aber ist die Stellung des Monats caitra von der ursprünglichen Bedeutung seines Namens völlig unabhängig. Dagegen mufs ich in der That einräumen, dafs diese meine Bedenken gegen die Art, wie Whitney damals seinen Einwurf gegen meine Vermuthung in Bezug auf die chronologische Bedeu-

---

[1]) Ob etwa auf Grund der mehrfachen Irregularitäten, die der Mond gelegentlich in seinem Laufe zeigt? das möchte freilich wohl schwer nachzurechnen sein.

tung der verschiedenen vedischen Angaben über den ersten Frühlingsmonat begründet hat, mich meinerseits oben 9, 457 denn doch in der Sache selbst zu weit geführt haben, wenn ich daselbst „die Priorität des phâlguna (als erster Frühlingsmonat) vor dem caitra als mit Evidenz erhärtet" bezeichne. In der That habe ich ja selbst gerade im Verlauf einer der beiden hierbei aus meiner Abh. über die Naksh. angeführten Stellen (2, 353. 354) aus der Taitt. Saṃh. und aus dem Çâñkh. Br. bereits Stellen angeführt, welche den caitra, nicht den phâlguna als ersten Frühlingsmonat markiren. Und hier hat Whitney somit in der That wohl entschieden Recht, wenn er annimmt, dafs vielmehr lokale oder sonstige Gründe bei dieser Differenz in den Angaben der älteren Texte über den Frühlingsanfang obwalten. Vgl. hiezu noch Warren's Kâlasaṃkalita pag. 4. 5. und Prinsep's useful tables (ed. Thomas) p. 150. 155.

II.

In demselben Hefte des Journal of the Am. Or. Soc. befindet sich auf pag. 309—334 eine Abhandlung des Rev. E. Burgess über den Ursprung des nakshatra-Systems, die mich zu folgenden Bemerkungen veranlafst[1]). Die Ansicht desselben geht dahin, dafs 1) das nakshatra-System in Indien seinen Ursprung hat, dafs es ferner 2) mit den chinesischen sieou in „no genetic relation" steht, dafs dagegen 3) die menâzil der Araber direkt aus Indien entlehnt

---

[1]) Es ist von Interesse zu sehen, wie Burgess, durch Whitney, resp. dessen „severe criticisms on the arguments of Prof. Weber, who maintains the mediate Hindu origin of the systems", verleitet, mir eine Ansicht direkt zuschiebt, die nicht die meinige ist, es resp. eben erst dann werden könnte, wenn (s. oben 9, 425—6) sich herausstellen sollte, dafs Burgess mit der von ihm behaupteten originality of the nakshatras in India wirklich Recht hätte.

sind. — Seine Gründe ad 1) sind im Wesentlichen das astronomische Datum, welches der krittikâ-Reihe eo ipso innewohne, und die dem entsprechenden Angaben bei Varâhamihira über die Lage der Coluren nach der Ansicht der pûrvaçastra, sowie die dem Parâçaratantra entlehnten gleichartigen Angaben in Gemeinschaft mit denen des Jyotisham (vgl. hierüber z. B. Naksh. 1, 311. 2, 355. Jyot. p. 26). Er hätte hiezu auch noch die oben 9, 363 aus der Maitrî-Upanishad mitgetheilten Angaben ziehen können, wenn sie ihm bereits bekannt gewesen wären. In Bezug auf diese astronomischen Daten nun habe ich schon vor längerer Zeit (s. diese Stud. 2, 240) zuerst darauf hingewiesen, dafs das faktische Datum der neuen Ordnung der âçvinî-Reihe (sei es dafs man dasselbe 400 oder 500 A. D. ansetzt) in keiner Weise implicirt, dafs die krittikâ-Reihe wirklich gerade 26 Grad d. i. 1872 Jahre früher festgestellt worden ist, dafs vielmehr ein Zeitraum von in Summa etwa 900 bis 1000 Jahren nach oben und nach unten hin die Zeit repräsentirt, innerhalb welcher, in irgend einem beliebigen Moment derselben, die Beobachtung gemacht werden konnte, welche die krittikâs an die Spitze stellte. Auch die späteren Bemerkungen, die ich hierüber an verschiedenen Orten gemacht habe (s. diese Stud. 2, 413. Ind. Skizzen pag. 97. 98. 136) und die nur darin sich unterscheiden, dafs sie statt der 26 Grad (streng genommen 26⅔ Grad), welche durch die gleichmäfsige Entfernung der nakshatra-Räume von einander bedingt sind, den Angaben über die ungleichmäfsigen Entfernungen der betreffenden yogatârâs Rechnung tragen (s. Naksh. 1, 307), gehen durchweg von derselben Annahme aus, dafs wir eben, abgesehen von der faktischen Bestimmung, zu welcher Zeit ein Stern

wirklich als Frühlingszeichen absolut richtig war, im Uebrigen nur im Stande sind, einen terminus a quo und einen terminus ad quem für die Möglichkeit der Ansetzung desselben als solches, resp. als erstes nakshatra festzustellen, dafs wir aber für den bestimmten Zeitpunkt, in welchem diese Ansetzung wirklich stattgefunden hat, gar keinen Anhalt haben. In meiner letzten Auseinandersetzung hierüber (Naksh. 2, 364—6) ist indessen meine Rechnung für jene beiden termini selbst etwas verschieden ausgefallen, insofern ich dabei, unter zu-Grunde-Legung von Colebrooke's Angabe misc. ess. 2, 464, dafs zu Brahmagupta's Zeit, d. i. nach Colebrooke A. D. 582[1]) „the star Revatî, which appears to be ζ Piscium, had no longitude, being situated precisely at the close of the asterism and commencement of the following one, Açvinî, without latitude or declination, exactly in the equinoctial point“, eine Angabe, die von Colebrooke selbst, wie von Biot und Whitney geprüft und richtig befunden worden ist[2]), die ganze Entfernung von diesem Stern bis zu kṛittikâ, η Tauri, in Anschlag brachte. Es sind dies gerade 40° und wir gewinnen somit $40 \times 72 = 2880$ Jahre vor A. D. 582, also in runder Zahl das Jahr 2300 a. Chr. als das Jahr, in welchem die Ansetzung von η Tauri als Frühlingsaequinoktialzeichen absolut richtig war. Dieselbe Stellung nimmt,

---

[1]) Nach Bhâu Dâjî ist Brahmagupta erst A. D. 598 geboren, so dafs in der folgenden Rechnung einige 40 Jahre hinzuzuaddiren (resp. zu subtrahiren) sind, wie denn auch Colebrooke selbst bereits meint, dafs sich die Angabe ebenso gut auch noch auf das traditionell für Brahmagupta überlieferte Jahr 628 A. D. beziehen lasse.

[2]) Nur dafs Biot das Jahr 572 A. D., Whitney einmal (zu Sûryas. 1, 27) das Jahr 570, in der Regel dagegen (so zu Sûryas. 8, 9 und sonst) das Jahr 560 dafür ansetzt. — Darüber dafs die Chinesen bereits in ihrer ältesten Aufführung der sieou, angeblich etwa 250 a. Chr., Revatî als Frühlingszeichen verwerthen, s. Naksh. 1, 306.

bei gleichem Umfange der nakshatra[1]), für bharaṇî (35 Arietis) das Jahr 1340 a. Chr. ein, woraus sich dann ein Medium[2]) von 2780 a. Chr. als erste, und von 1820 a. Chr. als letzte Möglichkeit der Ansetzung von kṛittikâ als Frühlingszeichen ergiebt[3]), da später eben bharaṇî als leitender Stern an die Spitze hätte treten müssen. Zwischen diesen beiden termini sich für irgend ein Jahr zu entscheiden, wie dies Biot für das Jahr 2357 gethan hat, fehlt es an irgend welchem Anhalt[4]). Ebenso wenig genügt es aber behufs des Rückschlusses auf die Zeit, wo kṛittikâ jene Stellung faktisch einnahm, resp. für den Längenunterschied von âçvinî bis zu kṛittikâ hin, in der bisher üblichen Weise blofs den Umfang zweier nakshatra, also $26\frac{2}{3}°$, in Anrechnung zu bringen, sondern es mufs eben der wirkliche Längenunterschied zwischen ζ piscium und η tauri, d. i. 40°, also drei nakshatra-Räume dafür verwerthet werden, da sich eben the star kṛittikâ η Tauri ebenso am

---

[1]) Whitney im Journal Royal As. S. 1, 323 hat 1360, weil er von 560 A. D. aus zurückgeht, nicht von 580 wie ich oben nach Colebrooke angenommen habe. — Die faktische Entfernung zwischen η Tauri (39° 58′) und 35 Arietis (26° 54′) beträgt übrigens etwas weniger als $13\frac{1}{3}°$, vgl. Whitney's Note zu Sûryas. 8, 9 pag. 184—5. 211.

[2]) Die Hälfte der gegenseitigen Entfernung, also $6\frac{2}{3}° = 480$ Jahre, ist wohl als äufserste Grenze für die beiden termini nach vorn wie nach hinten. In den Indischen Skizzen habe ich „etwa vier Grade, ein Drittel" der gegenseitigen Entfernungen als ungefähres Maafs dafür in Rechnung gebracht.

[3]) In dieser Weise sind meine Worte Naksh. 2, 364 zu emendiren. Legen wir nicht 580 (582) A. D., sondern 628 A. D. zu Grunde, so rücken uns obige Zahlen je um 48, das Medium resp. um 24 Jahre näher.

[4]) Denn dafs der Schuking, nach Auffassung der chinesischen Commentare wenigstens (s. Naksh. 1, 292), berichtet, zu Kaiser Yao's Zeit sei Mao (η Tauri) Frühlingsaequinoctialzeichen gewesen, würde für das Jahr 2357 nur dann beweisen, wenn Yao's Zeit anderweitig fest bestimmt wäre. Man kann aber nicht sagen: Yao lebte 2357, weil Mao damals Frühlingszeichen war, und dann wieder: Mao war 2357 Frühlingszeichen, weil es dies zu Yao's Zeit war. Denn ein dgl. Verfahren nennt man einfach: sich im Kreise herumdrehen.

Ende seines nakshatra-Raumes — falls wir deren Gleichmäfsigkeit statuiren — befindet, wie dies bei revatî ζ piscium der Fall ist. Wird somit hierdurch zunächst für die Zeit, in welcher kṛittikâ, η Tauri, als Frühlingsaequinoktialzeichen an die Spitze einer Theilung des Himmels in 27 Theile, deren erster durch dies Gestirn markirt ward, gesetzt werden konnte, ein in der That ziemlich hoch hinaufreichendes Datum gewonnen, so steht die Sache in Bezug auf die Angaben des Jyotisham und die entsprechenden bei Parâçara und Varâhamihira allerdings etwas anders, insofern dieselben streng genommen eben gar nicht mehr die kṛittikâ-Reihe, sondern vielmehr eine bharaṇî-Reihe repräsentiren [1]). Auch für sie indefs gilt das oben Bemerkte, dafs sie in keiner Weise ein festes Datum bieten, sondern dafs sich nach Feststellung der Zeit, wo bharaṇî wirklich Frühlingsaequinox war, also sagen wir (s. eben pag. 235) 1340 a. Chr., nur etwa ein terminus a quo (1820 a. Chr.) und ein terminus ad quem (860 a. Chr.) angeben läfst, zwischen welchen beiden Enden, zu irgend welchem Zeitpunkte, ihre Ansetzung als solche erfolgt sein mag: „No

[1]) Whitney's Bemerkungen hierüber sowohl, wie über die Berechnungen von Davis und Colebrooke überhaupt, in seinem höchst werthvollen Artikel: on the Jyotisha observation of the place of the colures (im Journal R. As. Soc. new series 1, 317 -31, read 4. July 1864) stimmen genau zu meiner ausführlichen Darstellung dieses Gegenstandes in meiner Abh. über die Naksh. 2, 355—364 (vgl. auch diese Stud. 5, 39). Er hat aber leider darauf nicht reflektirt, obschon er gelegentlich einmal bei einem einzelnen Punkte (in der Note auf pag. 328) auf eine Stelle in meiner Abh. über das Jyotisham verweist, wo ich indessen mich gerade nicht besonders speciell ausgelassen, vielmehr eigentlich nur auf jene meine ausführliche Darstellung hingewiesen habe. — Damit Whitney übrigens nicht etwa wieder denkt, ich wolle ihm hiermit ein „intentionally ignoring“ dieser meiner Darstellung vorwerfen, bemerke ich ganz ausdrücklich, dafs ich überzeugt bin, er hat sie zwar früher gewifs einmal gelesen, bei seiner eigenen Ausarbeitung ist sie ihm aber nicht mehr recht im Gedächtnifs gewesen und meinen Hinweis darauf hat er übersehen. Zu seinem Schaden, wie ich meine; denn er wäre sonst auf meine (obige und eben) bereits dort am a. O. (Naksh. 2, 364) gegebene Berechnung des kṛittikâ-Datums wieder aufmerksam geworden.

one should draw from it any more precise conclusion than that it was probably made[1]) somewhere between 1800 and 1000 B. C." (Whitney im Journ. R. A. S. 1, 323). — Auch die Uebereinstimmung, in welcher das Jyotisha-Datum sich zu der gelegentlichen Angabe des Çâñkhâyana Brâhmaṇa (19, 3) über das Zusammentreffen des Wintersolstizes mit dem Neumonde des mâgha[2]) befindet (s. Naksh. 2, 345. 353), enthält, wie wichtig dieselbe auch ist, dennoch kein wirkliches Datum. — Die (ziemlich konfus abgefaſste) Angabe in der Maitrî-Upanishad endlich (oben 9, 363), welche ihrerseits wieder um einen halben nakshatra-Raum über das Jyotisha-Datum zurückgreift, ist, dem völlig sekundären Charakter dieses Textes entsprechend, jedenfalls nur als eine aus der einmal überlieferten kṛittikâ-Reihe gemachte Abstraction zu erachten.

Was aber folgt nun schlieſslich aus dem Obigen? Ist daraus, daſs die Inder eine kṛittikâ-Reihe haben, welche zwischen — 2780 und — 1820 festgesetzt sein muſs, und eine bharaṇî-Reihe, von welcher dasselbe für die Zeit zwischen — 1820 u. — 860 gilt, irgendwie folgend, daſs sie diese beiden Reihen ihrerseits festgestellt, ja auch nur, daſs sie dieselben je bald nachher bereits besessen haben? Folgt etwa daraus, daſs der Aries-Zodiacus nun seit circa 15 Jahrhunderten in Indien allgemein bekannt ist, daſs ihn die Inder zu der

[1]) Für das Alter der Texte, resp. Autoren, welche sie uns überliefern, ist sie vollends in keiner Weise irgend etwas entscheidend. Wenn Burgess daher (p. 314) meint, daſs die Angabe aus dem Parâçara-tantra beweise „that its author Parâçara lived at that time", so ist dies entschieden irrig. Auch hat sich Sir W. Jones keineswegs, wie Burgess angiebt, hierfür erklärt, sondern gerade das Gegentheil erhärtet, vgl. das hierüber von mir Naksh. 2, 356 not. 3. Angeführte. Jones behauptet vielmehr nur, daſs Parâçara nicht vor 1181 a. Chr., sondern within twelve centuries (cursiv bei ihm) before the beginning of our era geschrieben haben muſs.

[2]) sa (saṃvatsaraḥ, saṃvatsarâtmâ sûryaḥ schol.) vai mâghasyâ 'mâvâsyâyâm upavasaty, udaññ âvartsyan.

Zeit, wo derselbe festgestellt wurde, bereits gekannt haben? Wenn einmal, auf Grund anderer Praemissen, die Frage aufgeworfen ist, ob nicht jene astronomischen Besitzthümer der Inder ein aus der Fremde entlehntes Gut sind, so kann man diese Frage nicht damit abschneiden, dafs man einestheils den Besitz der kṛittikâ-Reihe etc. als ein ursprünglich indisches Gut erachtet, weil sie in den vedischen Texten erwähnt wird, während man anderntheils das Alter der vedischen Texte wieder dadurch bestimmt findet, dafs darin der kṛittikâ-Reihe etc. gedacht sei! Vielmehr ist faktisch jener Besitz den Indern zunächst nur für diejenige Zeit verbürgt, für welche uns das Datum dieser Texte anderweitig gesichert ist. Und wenn wir nun auch allerdings bereitwillig zugeben, dafs diese Zeit derjenigen, für welche der Besitz der nakshatra bei anderen Völkern notorisch gesichert ist, ziemlich weit vorausliegt, dafs wir resp. das nakshatra-System in Indien in Gebrauch finden zwar nicht, wie Burgess p. 317 meint, „a thousand years before it was known in Arabia and a number of centuries before it was known among the Chinese", denn das ist eben eine der Fragen um die es sich handelt, wohl aber (weit über) 1000 Jahre ehe wir es in Arabien und mehrere Jahrhunderte, ehe wir es in China nachweisen können, so folgt doch daraus eben gar nichts für die wirkliche Originalität, oder auch nur für die gröfsere Alterthümlichkeit desselben, in Indien[1]. Es läfst sich doch in der

[1]) Analog steht es ja z. B. mit der Sprache selbst. Das Arabische ist eine ältere Sprache als das Hebräische, obschon seine ältesten literarischen Dokumente ca. 1500 Jahre jünger sind (: der erste, der diese Ketzerei ausführlich erhärtete, war soweit ich weifs, J. Olshausen in den Kieler philologischen Schriften 1841 pag 25 ff.). Ebenso ist das Litthauische, welches noch fast gar keine Literatur hat, in vielen Punkten älter als die Sprache Homer's.

That sehr wohl denken, daſs sich dasselbe bei einem Volk mit alter Literatur früh, bei einem andern mit junger Literatur eben erst spät nachweisen läſst, während es doch bei beiden Völkern aus gleich alter Quelle herrührt. Die Gründe nun, welche dafür sprechen, daſs Indien nicht das Mutterland des Systems ist, sind so vielfach erörtert, daſs ich darauf verzichte, sie zu wiederholen. Die Einwürfe aber, welche Burgess dagegen erhebt, erledigen sich wie mir scheint leicht genug. Wenn er nämlich der Ansicht ist, daſs die vedischen Inder die Planeten gekannt haben müssen, und aus der Nichterwähnung derselben im Veda den Schluſs auf ihre Unbekanntheit nicht gestatten will, so steht ihm dabei allerdings gewissermaſsen zur Seite, daſs wir, die wir den chaldäischen Ursprung der Mondstationen annehmen, ja auch sagen: daraus, daſs in den Nachrichten der Alten über die chaldäische Astronomie bis jetzt noch keine Spur derselben sich gefunden hat, folgt noch nicht, daſs sie dieselben wirklich nicht gekannt haben. Die Sache steht aber denn doch etwas anders. Hätten wir eine chaldäische Literatur von der Ausdehnung der vedischen vor uns, und wäre dieselbe bereits mit eben der Sicherheit bekannt und durchforscht wie diese — nun, dann würden die Chancen für das Bestehen der Mondstationen als eine chaldäische Einrichtung allerdings sehr schlecht stehen. Dies ist aber nicht der Fall. Die Durchforschung der babylonischen Denkmäler hat kaum erst begonnen, und wenn sich auch bis jetzt noch nichts gefunden hat, so ist doch die Möglichkeit noch immer vorhanden, daſs sich etwas finden werde. Die mazzaloth lassen sich nun einmal nicht so leicht anders erklären (s. Naksh. 1, 318), und die mehrfachen Beziehungen der indischen Stern-

mythen zu den chaldäischen in Gemeinschaft mit der Gleichheit der Angaben über die Dauer des längsten Tages (s. oben 9, 483) weisen unleugbar auf direkte derartige Verbindung Indiens mit Babylon hin und halten jene Erwartung aufrecht. Was dagegen die Annahme von der Unbekanntschaft der vedischen Inder mit den Planeten betrifft, so beruht dieselbe darauf, daſs in keinem der zahlreichen vedischen Texte, so wie in überhaupt keinem älteren Texte der brahmanischen oder der buddhistischen Literatur, so oft auch Veranlassung dazu gewesen wäre, ihrer gedacht wird[1]), sie vielmehr erst von einem gewissen Zeitpunkte ab, zuerst in den Atharva-Pariçishṭa, in der astrologischen Vorstellungswelt der Inder erscheinen, und zwar dann darin eine sehr hervorragende Stellung einnehmen. — Was so-

---

[1]) Vgl. ved. Texte über Omina und Portenta pag. 339. Jyotisha pag. 10. diese Stud. 9, 363. Auch die neuerdings in Stenzler's Uebersetzung des Âçvalâyana gṛihyasûtra 3, 12, 16 als daselbst vorkommend erscheinende Erwähnung eines Planeten erweist sich als eine irrige Auffassung von Seiten des Scholiasten, vgl. Liter. Centralblatt 1865 nro. 47 pag. 1253; âdityam auçanasam vâ 'vasthâya prayodhayet heifst nicht: „man kämpfe bei Tage nicht gegen die Sonne, und bei Nacht nicht gegen die Venus gerichtet" (dies mufste zum Mindesten: oçanasam heifsen, wie Stenzler auch richtig monirt), sondern: „man kämpfe in der Schlachtordnung der (oder des) âditya sich aufstellend, oder in der des Uçanas (des Führers der asura)", vgl. hiezu Mahâbhâr. 3 16369. 16370. — Nach dem Scholion zu Kâty. pag. 345, 2. 348, 28 ist çukrâsta ein Hindernifs für den Beginn des darçapûrṇamâsa, und dies Wort ist wohl in der That durch: Untergang der Venus zu übersetzen? Nun, die Angabe gehört aber eben nur dem Scholion an, dessen Verf. schwerlich älter als 800 Jahre ist: der Text hat nichts davon. — Sollte die kuriose Legende, die wir im M. Bhâr. I, 7294—7316 vorfinden, von den fünf indra, welche durch Giriça (Çiva) in einer Höhle des Mahâdrirâja (Himavant) eingesperrt und dann zur weiteren Strafe auf Erden als die fünf Pâṇḍava wiedergeboren wurden, so wie von dem himmlischen Auge, divyam caxus, welches Vyâsa dem Drupada reichte, um die Letzteren in ihrem früheren göttlichen Glanze als die 5 indra zu erblicken, etwa auf das erste Bekanntwerden der Inder mit den fünf Planeten mit Hülfe eines irgendwelchen Dioptron-artigen Instrumentes zu beziehen, resp. unter der, Lotusblumen als Thränen weinenden, çrî daselbst, welche als Draupadî wiedergeboren ward, etwa der Mond zu verstehen sein? Eine solche Erklärung ist indefs freilich etwas weit hergeholt, und ist es wohl einfacher, unter divyam cakshus magisches Sehvermögen zu verstehen.

dann die von Burgess als nothwendig postulirte „supposition that the Hindu had astronomical instruments in early times“ (p. 332) betrifft, nun so wird er wenigstens zugeben müssen, dafs — die nakshatra-Frage selbst bei Seite gelassen, damit wir uns nicht eben wieder einfach im Kreise drehen — an ihren Früchten sich dieselben nicht erkennen lassen: vgl. zu dem Vielen, was Whitney in dieser Beziehung äufserst treffend bemerkt hat, noch meine oben 9, 358—364 mitgetheilten Angaben über die naiven kosmisch-astronomischen Vorstellungen, die uns in den Brâhmaṇa entgegentreten. Zu welchem tollen Aberwitz es die Inder in dieser Beziehung überhaupt auch später noch, nachdem ihnen bereits richtige Anleitung zu Gebote stand, gebracht haben, ist bekannt genug (ein lukulentes Beispiel bietet die Sûryaprajnapti der Jaina), und ich kann mir nicht denken, dafs es je bei ihnen viel anders gewesen ist. Grofse gewerbliche Fähigkeit ist ihnen ja nicht abzusprechen, und in dieser Beziehung haben sie gewifs, durch das erbliche Kastenwesen begünstigt, viele praktische Beobachtungen gemacht (den Brennspiegel erwähnt z. B. Yâska 7, 23), aber zu Himmelsbeobachtungen fehlt ihnen die dazu nöthige Nüchternheit und besonnene Abstraktion. Das Datum der kṛittikâ-Reihe führt uns überdem (s. oben) in eine so hohe Zeit hinauf, dafs ich zunächst darauf verzichte, die Ârier in jener Zeit als überhaupt bereits in Indien angesiedelt mir zu denken — zum Wenigsten ist dies eine im höchsten Grade disputable Frage —, geschweige denn dafs ich ihnen für diese Zeit gar bereits eine astronomische Fertigkeit zutrauen möchte, zu denen ich die einfachen Hirten und Ansiedler des Fünfstromlandes, die uns der Veda zeigt, ebenso wenig

wie die phantastischen Denker der späteren Periode für irgend befähigt erachten kann.

Wohl aber könnte sich vielleicht andererseits, gerade eben auf Grund jenes hohen Datums der kṛittikâ-Reihe, etwa wieder eine andere Frage erheben, die ich früher (s. Ind. Skizzen pag. 136) auf Grund der gewöhnlichen Ansetzung derselben in das Jahr 1400 a. Chr. zurückweisen zu müssen glaubte, die Frage nämlich, ob nicht etwa die Inder „diese Mondbahntheilung bereits bei ihrer Einwanderung nach Indien aus ihren früheren, den Semiten benachbarten Sitzen mitgebracht haben, wie man dies wohl für die mythologischen Berührungen in Bezug auf die Fluthsage (s. Z. der D. M. G. 5, 526), die Vorstellungen vom Paradiese (der brahman-Welt in der Kaushîtaki-Up.) und dergl. anzunehmen hat". Man könnte dafür nämlich einestheils anführen, daſs für die Indogermanen ja schon in ihren Ursitzen — sei es auf Grund eigener Beobachtung, sei es auch nur eben auf Grund der Beziehungen zu ihren semitischen Nachbarn — die Kenntniſs des 366tägigen Sonnenjahres, resp. das System einer Harmonie desselben mit dem 354tägigen Mondjahre durch die, Indern und Germanen gemeinsame, Heiligkeit der „zwölf Nächte", (s. zwei ved. Texte über Omina u. Port. pag. 388[1]), verbürgt erscheine; und anderntheils darauf hinweisen, daſs die von Kuhn (in seiner Zeitschrift 1, 542) nach J. Grimm (Myth. pag. 607. 392) mit den 27 gandharva (resp. nakshatra) in Verbindung gebrachte eddische Mythe von den sieben-

[1]) Die daselbst nach Yâjnikadeva citirte Stelle: saṃvatsarasya pratimâ vai dvâdaça râtrayaḥ ist aus T. Br. 1, 1, 9, 10 entlehnt, und findet sich fast ganz identisch auch im Kâṭh. 7, 15, so wie Çâñkh. Br. 25, 15 wieder (vgl. auch noch schol. zu Pañc. 10, 4, 3. 11, 10, 20. 25, 18, 7. und Jaiminîyanyâyamâlâv. ed. Goldstücker p. 295).

undzwanzig (resp. neunundzwanzig oder dreifsig) Valkyrien (Saem. 145), „welche durch die Luft reiten, und von deren Rossen, wenn sie sich schütteln, aus den Mähnen Thau in die tiefen Thäler, Hagel auf die hohen Bäume niedertrieft, ein Zeichen fruchtbaren Jahres", die Existenz der 27 nakshatra ebenfalls bereits für die indogermanische Urzeit verbürge. Ich bescheide mich indessen auf diese mythologischen Vorstellungen hin irgend welche derartigen Schlüsse zu ziehen. Ohne Zweifel sind „die Zwölften" ein altindogermanisches Gut, aber ich vermag in ihnen denn doch zunächst eben nur ein symbolisches Abbild der zwölf Monate des Jahres (denn diese Theilung ist offenbar den Indogermanen bekannt gewesen!), und wenn auch vielleicht in der That ein solches, das mit der Winterwende (resp. dem Jahresschlufs?) in Bezug stand, so doch keineswegs etwa eine wirklich astronomisch-chronologische Marke der angegebenen Art zu erkennen. Und was die 27, resp. 29, oder 30 Valkyrien betrifft, von denen eine Beziehung zu Sternbildern nirgend erwähnt wird, so vermuthe ich in ihnen eben nur die Symbolisirung der gleichzahligen Monatstage, des periodischen, wie des synodischen Mondmonats, welcher Beider Kenntnifs resp. entweder auch schliefslich, wie bei den Indern, aus semitischer Quelle stammt, oder auf eigener unabhängiger Beobachtung beruht (s. Naksh. 2, 278). Es spricht ja im Uebrigen gegen die Annahme, dafs die Ârier die nakshatra bereits bei ihrer Einwanderung nach Indien mitgebracht hätten, das einfache Factum, dafs dieselben im Ṛik eben noch gar nicht nachweisbar sind — denn aus der Erwähnung von 2 oder 3 Sternnamen, die sich dann ihrerseits resp. in der nakshatra-Liste wiederfinden, folgt nichts für die Existenz des Systems als eines solchen —

ihre Einführung nach Indien vielmehr eben erst der Brâhmaṇa-Periode anzugehören scheint[1]).

Der zweite Punkt, den Burgess erhärtet, dafs nämlich: „the sieu of the Chinese and the nakshatras of the Hindus had no genetic relation to each other“ ist in dieser Form, insofern damit nämlich jedes Band zwischen beiden Systemen zerschnitten wird — nur die Zahl 28 der sieu will Burgess als möglicher Weise den Indern entlehnt ansehen[2]) —, meiner Ansicht nach viel zu scharf. Zwar können wir dagegen zunächst nicht geltend machen, dafs das sieu-System denselben, zunächst doch rein willkürlichen, Reihenbeginn vom Frühlingsäquinoctium an hat, wie dies in der von Biot angesetzten Mao-Reihe in der That der Fall ist und was eben schon rein an und für sich ein erhebliches Moment für die Annahme eines gemeinsamen Ursprunges abgeben würde. Denn faktisch beginnt die sieu-Reihe nicht mit Mao, sondern mit dem Herbstzeichen Kio, einmal mit dem Wintersolstitialzeichen[3]) Teou, s. Naksh. 1, 301. Es entspricht ferner das astronomische Datum dieses Herbstzeichens Kio, d. i. citrâ, α Virginis, nicht dem der kṛittikâ-, oder der bharaṇî-Reihe, sondern vielmehr, was seine absolute Richtigkeit betrifft (die relative kann ja eben um circa 480 Jahre nach vorn und nach hinten differiren), dem Jahre 290 p. Chr.[4]), somit

---

[1]) Hierin stimmt mir auch Whitney pag. 48 bei: „it is undeniable that in the Brâhmaṇa, we approach pretty near to the beginning, whether by origination or by import, of the nakshatrasystem in India“.

[2]) p. 325. Er geht dabei nämlich von der durch Biot aufgestellten Ansicht aus, dafs das sieu-System ursprünglich nur 24 Glieder hatte (p. 321). In der That aber ist dies nur eine, so weit ich sehe, durch nichts beglaubigte Annahme Biot's.

[3]) Ich bemerke hier nachträglich zu oben p. 220, dafs nach Wilson Sel. Works 3, 153 (ed. Rost) im Vâyu-Purâṇa eine Wintersolstitial-Reihe der naksh., mit çravaṇa (!) an der Spitze, vorliegt: „it is stated that çravaṇa is the first of the N.“ Sollte çravishṭha gemeint sein?

[4]) Diese Angabe verdanke ich meinem verehrten Freunde Prof. Förster. — Wenn die Chinesen ihrerseits schon im Jahre 248 a. Chr. Kio als Herbst-

etwa einer nakshatra-Reihe, welche revatî ζ piscium (s. oben pag. 234) als Frühlingszeichen hätte, und in der That hat denn auch das Frühlingszeichen der Kio-Reihe, Koei ζ Andromedae, geradezu gleiche Länge mit ζ piscium. Es ist somit klar, dafs die Chinesen allerdings mit ihrer sieu-Reihe sehr eigenthümlich — und zweifelsohne wohl selbstständig — verfahren sind. Nichtsdestoweniger aber halte ich daran fest, dafs die fast durchgängige Identität der als Marken der Stationen dienenden Sterne in allen drei Systemen, wie sie sich aus Whitney's trefflichen Zusammenstellungen der betreffenden Angaben (Nachtrag zu Sûryasiddh. 8, 9) ergiebt, und insonderheit die mehrfachen Beziehungen der sieu zu den menâzil, nahezu unbedingt auf einen gemeinsamen Ursprung hinführen. Burgess zwar meint pag. 320—1, dafs diese Identität einestheils nicht gar so grofs, und ferner, dafs sie eigentlich durch die Natur der Sache gegeben sei. Es scheint mir aber, als ob er in beiden Punkten bedeutend zu weit geht, die Identität geringer anschlägt, als sie wirklich ist [1]), und die Nothwendigkeit, dafs zwei Astronomen, die in gleicher Zeit, resp. Breite eine Theilung des Himmels in 28 gleiche Räume vorzunehmen und jeden dieser Räume durch Sterne darin

zeichen verwerthen (s. Naksh. I, 301. 306), so geht dies über die 480 Jahre, welche nach dem oben p. 235 Bemerkten für den terminus a quo freizulassen, sogar noch um einige 50 Jahre hinaus, und haben wir hierin somit eine treffliche Illustration für die Richtigkeit der Ansetzung eines so weit gegriffenen Spielraums. Freilich, Spica ist ein Stern, der die Aufmerksamkeit ganz besonders auf sich zieht, und bei dem es in Folge dessen einfachen Beobachtern nicht besonders darauf angekommen sein wird, ob er ein paar Grade weiter östlich oder westlich stand, wenn sie behufs einer dgl. Eintheilung wie die hier vorliegende in seine Himmelsgegend geführt wurden: sie nahmen ihn unbekümmert.

[1]) Da nämlich für die sieu je nur ein Stern genannt ist, so genügt es vollständig, wenn eben dieser eine Stern sich bei dem entsprechenden nakshatra resp. manzil, oder bei einem von Beiden wiederfindet. Zu verlangen, dafs Beide, nakshatra und manzil, je gerade durch diesen einen Stern markirt sein sollen, liegt kein zwingender Grund vor.

zu markiren hätten, auf dieselben Sterne fallen müſsten, bei weitem höher verwerthet, als wirklich berechtigt ist. Denn wenn auch allerdings die Beschränkung auf den gegebenen Raum von $\frac{1}{28}$ Himmelkreis je nur ein gewisses Material zur Disposition stellt, so bleibt doch der Auswahl innerhalb dieser 13 Grad ein viel zu reicher Spielraum offen, als daſs eine Nothwendigkeit stets auf dieselben Sterne zu verfallen irgend indicirt wäre. — Was im Uebrigen die Ansichten, welche Burgess bei dieser Gelegenheit über den Charakter der älteren chinesischen Astronomie ausspricht, anbelangt, so stimmen dieselben so völlig zu dem, was ich selbst hierüber im ersten Theile meiner Abh. über die Nakshatra gesagt habe, daſs ich nicht besonders darauf einzugehen brauche[1]).

Auch in Bezug auf 3) die arabischen menâzil befinde ich mich, was die vorliegende Form derselben, seit Alferghâni anbelangt, in völligem Einklange mit dem von Burgess Gesagten. Trotz der „eagerness" aber, „to admit the Hindu derivation of the menazil", welche mir Whitney (p. 385) in Bezug hierauf zuschreibt, muſs ich dabei verharren, hierbei nicht weiter zu gehen, als der vorhandene Thatbestand reicht, und somit für die im Qoran erwähnten menâzil, sowie für diejenige menâzil-Reihe, welche nach Sprenger's Darstellung[2]) bereits den vorislamischen Arabern zur Regelung ihrer Pilgerzüge nach Mekka diente, bis auf Weiteres das Anrecht auf direkte Abstammung aus altsemitischer Quelle her anzuerkennen und zu wahren[3]), so

---

[1]) Vgl. hiezu noch A. Sédillot, courtes observations sur quelques points de l'histoire de l'Astronomie et des mathématiques chez les Orientaux Paris 1863.

[2]) Z. der D. M. G. 13, 160 ff. Naksh. 1, 319—320.

[3]) Gegen Sédillot's Annahme, daſs die Araber selbst als die ersten Erfinder der Mondstationen zu erachten seien, s. das oben 9, 428 Bemerkte und Whitney p. 68.

lange uns eben nicht die Beweise des Gegentheils vorliegen. Die speciellen Beziehungen zwar, welche die menâzil des Alferghani in fünf Fällen zu den sieu zeigen, wie dies Whitney dargethan hat, während die betreffenden nakshatra abweichend situirt sind, vermindern sich um zwei, insofern svâti 15 und abhijit 22 in der älteren Zeit bei den Indern (s. Naksh. 1, 320. 2, 307. 308) eine andere Sternmarke gehabt zu haben scheinen, als später, und zwar eben eine solche, die zu den entsprechenden menâzil und sieu paſst, so daſs die Differenz hierbei nur auf Mangelhaftigkeit der späteren indischen Ueberlieferung beruhen würde. Immerhin bleiben aber auch dann doch noch wenigstens drei dgl. Fälle übrig, bei denen nicht in Abrede zu stellen ist, daſs die Araber und Chinesen eine alterthümlichere Gestalt des Systems bewahrt haben, und zwar ohne daſs es bis jetzt gelungen ist, für die Sternmarken der entsprechenden indischen nakshatra in ähnlicher Weise wie bei den naksh. 15 und 22 direkte Spuren ihrer mangelhaften Ueberlieferung nachzuweisen. Freilich ist damit die Sache selbst nicht geradezu abgethan, und ein absoluter Beweis dafür, daſs diese Angaben bei Arabern wie Chinesen auf gemeinsamer altchaldäischer Quelle beruhen, liegt in ihnen nicht vor. Für den Fall vielmehr, daſs es wirklich in keiner Weise gelingen sollte, den auſserindischen, resp. semitischen Ursprung der nakshatra darzuthun, daſs wir somit, gewissermaſsen faute de mieux, trotz alles Sträubens, auf Indien als Mutterland derselben zurückgewiesen werden sollten — ich muſs gestehen, ich betrachte dies eigentlich nach dem Bisherigen als nahezu ein Unding, indessen eine Art Eventualität bleibt es immerhin —, für diesen meiner Anschauung von der Sache im höchsten Grade widerstrebenden Fall also, wür-

den wir mit dem Widerspruche, den die Lage der menâzil-sieu 23. 24. 25 gegen ihre alsdann gegebene Herleitung aus Indien erheben könnte, nicht unschwer fertig werden, ihn resp. durch den Hinweis auf die menâzil-sieu 15. 22 leicht erledigen können, durch die Annahme nämlich, daſs eben hier wie dort die Uebereinstimmung der Araber und Chinesen „einfach nur das Resultat treuerer Bewahrung des beiderseitig aus Indien erhaltenen Gutes" sei.

III.

Ich kann es mir nicht versagen, an diese Bemerkungen hier zunächst noch einen Brief Alex. v. Humboldt's anzuschlieſsen, den derselbe im Januar 1853 an mich gerichtet hat, und der in Gemeinschaft mit der Anregung, welche mir durch den persönlichen Verkehr mit dem hochverehrten Manne geworden war, mich zu meinem ersten Widerspruch[1]) gegen Biot's Ansicht von dem chinesischen Ursprunge der indischen nakshatra gewiſs wesentlich mit veranlaſst haben wird. Ich fand diesen, mir ganz aus dem Gedächtniſs geschwundenen Brief kürzlich beim Ordnen von Briefschaften wieder vor. Die groſsartige Perspektive, welche Humboldt hierbei eröffnet, indem er alle die übrigen asiatischen Himmelstheilungen heranzieht, ebenso wie die energische Weise, in welcher er sich für das hohe Alter des Mondstationenkreises ausspricht, hätten jedenfalls schon längst die Veröffentlichung dieses Briefes verdient. Wenn ich ihn ganz so gebe, wie er geschrieben ist, ohne etwas auszulassen, also auch mit allen den überfreundlichen Wor-

---

[1]) In der im April 1853, also ein Vierteljahr später geschriebenen Abhandlung „die Verbindungen Indiens mit den Ländern im Westen (jetzt Indische Skizzen p. 76).

ten, welche dem hochverehrten Manne sein gütiges Wohlwollen für Jeden eingab, von dem er meinte, dafs es ihm ernstlich um die Sache zu thun sei, so werde ich hoffentiich mich damit nicht dem Vorwurfe aussetzen, als ob ich damit paradiren wolle. Ich hielt mich einfach nicht für berechtigt, etwas vom Ganzen abzuschneiden, wo es sich eben um ein Ganzes, das aus Humboldt's Feder hervorgegangen ist, handelte.

Der Brief ist vom 2ten Januar 1853, und zwar eben am Schlusse wirklich so datirt — einer der seltenen Fälle, da H. in der Regel nur den Wochentag angab —: sonst würde man aus seinen Worten darin „die ich im vorigen Jahre in dem dritten (astron.) Theile des Kosmos vertheidigt habe", schliefsen müssen, dafs der Brief vielmehr 1851 geschrieben sei. Denn die Stuttgarter Ausgabe des Kosmos, auf deren dritten Theil p. 160—2 diese Worte sich beziehen, ist schon im Jahre 1850 erschienen. Der Ausdruck „im vorigen Jahre" ist hier offenbar nicht so genau zu nehmen: es waren eben vielmehr schon drei Jahre von dem Erscheinen jenes Bandes bis zu dem Datum des Briefes verstrichen. — Hier und da fehlen auch einige zum Zusammenhang nöthige Wörter, die ich ergänzt resp. durch [] markirt habe. Der Brief also lautet wie folgt:

Seitdem ich die Freude gehabt habe, Sie zu sehen, habe ich in dem zweiten Bande von Lassen Alles was sich auf Thierkreis und Nakshatra bezieht p. 1115—1143 Zeile für Zeile gelesen. Die Meinungen des vortrefflichen Mannes vom chald. Ursprunge des Thierkreises, der selbst mit Zodien auf die Inder und Griechen übergegangen ist, sind die Meinungen Letronne's, die ich im vorigen Jahre in

dem 3ten (astron.) Theile des Kosmos vertheidigt habe. Ganz befriedigt hat mich die Lektüre aber nicht, da Lassen von der Existenz meiner Abh. über asiat. und mexikanische Thierkreise wunderbarer Weise gar keine Kenntniſs zu haben scheint. Er berührt also nicht, was mich am meisten interessirt, d. h. die unbestreitbare Verkettung:

a. von Himmelsraum- und Zeit-Eintheilung, Anwendung der Himmelszeichen auf Perioden (Gruppen von Tagen), einzelne Tage und Stunden.

b. Mondhäuser, Orte der Vollmonde, nakshatra, 28 an Zahl.

c. Eintheilungen des Himmelsraumes in 36 Theile, Decane, selbst da wo [wie in] Aegypten die Dodecatemorie nicht ausgesprochen ist und in Chaldaea wo sie es war.

d. Dodecatemorie mit Thiernamen, zodia, an die sich vielleicht erst bei den Griechen 5 Nichtthiere eingeschlichen.

e. die Dodekatemorie der Kirgisen (eigentlich der Chinesen und tartarischen Nomaden) Wassermann, Hase, Hund etc. Zu den Zeiten der Caesaren (Bianchini's Marmortafel) wurden c. d. und e graphisch vereinigt.

So wie man durch Vergleichung grammatischer Formen verschiedener Sprachen oder der Alphabete mit Spuren von Hieroglyphen und phonetischen Anklängen, oder von Zahlzeichen mit und ohne Stellenwerth zu Ideen allmäliger Entwickelung gelangt, so führen vergleichende Betrachtungen von Eintheilungen der Himmelsräume und Benamungen der Tagesgruppen (Zeitgruppen) zu der Vermuthung, daſs die älteste Himmelseintheilung sich auf den Mond bezog, der von einem Stern zum andern wandert, daſs die nakshatra, Mondhäuser, und die Mondekliptik älter als die Dodekatemorie, als Alles ist, was sich auf die Sonne be-

zieht, die man nicht mit den Sternen zugleich sieht. Ich lege daher die gröfste Wichtigkeit auf die nakshatra, und beruhige mich gar nicht mit Lassen's Ausspruche: die Inder verdankten den Chinesen die nakshatra 2, 1115. Ist es möglich, dafs er die Mondhäuser der semitischen Völker vergifst, wie sie (ich glaube) im Hiob vorkommen und auf die schon Ideler hingewiesen. Ich glaube jetzt gern, was vor 40 Jahren ich nicht wissen konnte, dafs die Zodiacalbenennungen, die ich aus William Jones und den Asiatic Researches anführe (Lassen 2, 1126) neu sind, und daher nicht beweisen können, dafs unsere griech. Thierkreiszeichen aus gewissen Namen indischer nakshatra entstanden sind, aber die Idee von Mondhäusern ist viel zu natürlich, um nicht die ältere zu sein. Sie konnte bei Völkern entstehen, die ohne Zusammenhang waren.

Wenn ich Sie mit diesen Grillen belangweile und erinnere an die mexikanische Mythe der 4 Weltalter und an die unleugbaren Analogieen zwischen chinesischer, kirghisischer und mexikanischer Zeiteintheilung, so ist es nur um Sie, theuerster Herr Doctor, zu bitten, wenn Sie mir in einigen Wochen meine „Monumens“ wiederbringen mir gütigst auch die Hefte Ihrer trefflichen „Indischen Studien“ zu zeichnen und leihen, in denen Sie von den nakshatra gesprochen haben. Ich besitze diese Hefte durch Ihr Wohlwollen, aber in der Confusion meiner wandernden Bibliothek würde ich viele Stunden brauchen um [sie] zu finden. Ich habe leider! diese Ihre Aufsätze, die Lassen citirt (Ind. Stud. 2, p. 240?) übersehen und ich beklage [dies] wenn von Ihnen, einem Manne Ihrer Gelehrsamkeit und Ihres Scharfsinns die Rede ist.

Mit der freundschaftlichsten Hochachtung

Potsdam d. 2. Jan. 1853. Ihr Al. Humboldt.

Aus den obigen Worten: „ich glaube jetzt gern ..." ist ersichtlich, dafs H. zur Zeit dieses Briefes sich in der früher in seinen Vues de Cordillères 1, 332 ff. 2, 1 ff. (1816 octavo) von ihm in Bezug auf die Beziehungen des mexikanischen Kalenderwesens zu den nakshatra gemachten Vermuthungen nicht mehr sicher fühlte, zum Theil vielleicht weil ich ihn in Veranlassung eines früheren Briefes auf die theilweise Ungenauigkeit der dort für die nakshatra von ihm angegebenen Daten aufmerksam gemacht hatte. Dieser eben erwähnte Brief ist zwar nicht datirt, trägt aber den Poststempel 28. 8 und stammt aus dem Jahre 1851 [1]). H. spricht auch hier seine Vermuthung über den Zusammenhang der nakshatra mit der altchaldäischen Dodekatemorie aus. Die am Schlusse des zweiten Absatzes sich findenden beiden Fragezeichen deuten indefs wohl darauf hin, dafs er über die Art und Weise desselben denn doch schon unsicher geworden war. An dem Hauptresultat seiner früheren Untersuchungen hierüber selbst indessen hielt er offenbar noch fest, also daran dafs (vues des Cordillères 2, 50): „chez les peuples qui ont fixé leur attention sur la voûte étoilée du ciel, le zodiaque lunaire, divisé en 27 ou 28 mansions, est plus ancien que le zodiaque en 12 parties: ce dernier qui n'a d'abord été qu'un zodiaque des pleines lunes est devenu plus tard un zodiaque solaire. Les noms des mois sont tantôt choisis parmi les mansions lunaires comme chez les Hindoux; tantôt ils sont ceux des dodécatémorions, comme dans l'année dionysienne. On dit encore sur les rives du Gange les mois Flèche,

---

[1]) Humboldt hat nämlich meine damalige Haus-nro. (Hirschelstrafse 18) erst als 1851 bezeichnet, danach 1851 ausgestrichen und „n. 18" hingesetzt. Auch war der 28ste August 1851 ein „Donnerstag".

Maison ou tête d'Antilope [Pausha, Mâgha, Mârgaçîrsha sind gemeint] comme du temps de Ptolémée Philadelphe on disait à Alexandric: les mois Didymon, Parthenon et Aegon". Wenigstens kehren diese Gedanken im Wesentlichen auch noch in dem oben pag. 250 Gesagten wieder. Der in Rede stehende Brief lautet:

Donnerstags.

Es wird mir eine grofse Freude sein, Sie Sonnabend um 1 Uhr zu empfangen. Ihre Arbeit über indische Astrologie hat ein grofses Interesse für mich, weil in meiner Abh. über das komplicirte mexikanische Kalenderwesen, über den tartarischen Thierkreis, der mehr in der Zeit als im Raume schwebt, Ahndungen über die Nakchatra ausgesprochen sind, wie in denselben anders espacirt die meisten Zeichen der chald. Dodekatemorie liegen?? Sie würdigen wohl meine Abh., die in der kleineren Octav-Ausgabe meiner Vues des Cordillères und Monumens des Temples indigenes de l'Amerique Th. I. u. II. steht, eines Blickes. Was ich jetzt brauchte war blofs die Sanskritnamen der Planeten, nicht die weitschichtigen beschreibenden Synonyma sondern [die] Eigennamen, um sie [den] griechischen Namen beizufügen ohne Beifügung der Quellen. Diese Namen hat mir Bopp in zwei Briefen gegeben. Sie kommen in einer kurzen Note vor. Ich hoffe sie Ihnen zeigen zu können. Mit der ausgezeichnetsten Hochachtung, theuerster Herr Doctor

Ihr Al. Humboldt.

Berlin December 1866. A. W.

Ueber[1]) den auf der Kön. Bibl. zu Berlin befindlichen Codex der Sûryaprajnapti (ms. or. oct. 155).

Nachdem ich neuerdings mehrfach — s. diese Stud. 9, 442—8. 448. 463. 471. und meine Abh. über die Bhagavatî passim[2]) — Gelegenheit gehabt habe, von dem astronomischen Lehrbuch der Jaina-Sekte, welches den Namen Sûrapannatti „die Lehre von der Sonne“ führt, und insbesondere von dem trefflichen Commentar des Malayagiri dazu Gebrauch zu machen, wird es sich lohnen, von diesem Werke, resp. von der vorliegenden Handschrift desselben einige nähere Nachricht zu geben.

Verfafst ist die Sûryaprajnapti, einer der 45, resp. 84 siddhânta der Çvetâmbara-Schule (s. Wilson Sel. W. 1, 281), in Mâgadhî, dem heiligen Dialekte der Jaina und zwar in einer Form desselben, welche derjenigen gegenüber, in welcher die Bhagavatî erscheint, mehrfache Abweichungen resp. Abschleifungen zeigt. Hieher gehört z. B. die Verwendung der Wurzel khyâ (kçâ) in der abgeschwächten Form hi (aus khi) an Stelle der in der Bhagavatî gebrauchten reduplicirten Form cikhk (caksh, cakçâ), sodann die Verwendung der korrumpirtesten Formen der Zahlwörter wie culasîya, vaṭṭhi, egaṭṭhi, vâvattara u. dgl., die sich in der Bhagavatî nicht im Text selbst, nur in den sekundären Zusätzen, die in denselben eingefügt sind, vorfinden. In gleicher Weise erscheint ferner der Nom. S. masc. 1. Decl. häufig in der Form auf o, statt auf e, und zwar theilweise so konstant, dafs es nicht gut nur Fehler

---

[1]) Gelesen in der Berliner Academie der Wissenschaften 22. Nov. 1866.
[2]) In den Abhh. der K. Ak. der W. zu Berlin Jahrgang 1865 p. 367 bis 444 und Jahrgang 1866 p. 155 ff.

der Handschrift sein kann. Hier und da finden sich auch sogar — und zwar in metrischen Stellen, wo also durch das Metrum geschützt — ganz unflektirte Nominativ-Formen auf a, i, u (s. 10, 20 beim lakshaṇasaṃvatsara). Andere dgl. sprachliche Momente, insbesondere einige specielle Beziehungen zu dem gewöhnlichen Prâkṛit werden im Verlauf noch besonders zur Erwähnung kommen, z. B. tâ = tâvat, vaccaï = vrajati.

Die Handschrift als solche theilt alle die Eigenthümlichkeiten der Schrift etc., von denen ich so speciell in der Einleitung zu meiner Abh. über die Bhagavatî gehandelt habe, worauf ich hiermit verweise. Ihr Hauptgebrechen besteht, wie ich ebenfalls bereits früher erörtert habe, darin, dafs sie eben nicht eine Text-Handschrift, sondern eine Commentar-Handschrift ist, daher sie den Text selbst nur in höchst ungenügender Weise aufführt: denn der in Sanskrit geschriebene Commentar beschränkt sich darauf, immer nur die ersten Anfangsworte jedes Absatzes anzuführen, und zieht in seiner je darauf folgenden ausführlichen Erklärung und Paraphrase nur gelegentlich einzelne Textwörter in ihrer eigenen Form heran. Nur der Anfang des Werkes macht hiervon theilweise, aber eben auch nur theilweise, eine Ausnahme.

Fehlt es uns nun auch somit gänzlich an der Möglichkeit, den Text selbst, resp. ein gröfseres zusammenhängendes Stück desselben, irgendwie zu rekonstituiren, so giebt doch eben die ausführliche Erläuterung des Commentars hinreichende Auskunft über den Inhalt des Werkes. Danach handelt dasselbe ganz ausschliefslich von der Sonne, dem Monde und den Mondstationen und ihrem gegenseitigen Verhältnifs während jenes fünfjährigen yuga-

Cyclus, welchen die vedischen Texte der Brâhmaṇa-Periode als den zu ihrer Zeit gültigen darthun. Dieser Umstand allein schon, resp. eben die feste Beschränkung auf Sonne, Mond und Mondstationen — unter Ausschlufs der Planeten sowohl, die zwar, Jupiter und Saturn sogar mit ihrer Umlaufszeit, erwähnt werden, aber ohne irgendwie hervorzutreten, wie des Zodiacus, der gänzlich unerwähnt bleibt, — läfst uns von vorn herein (vgl. diese Stud. 9, 442) von dem Werke reiche Belehrung hoffen über die ältere, vorgriechische Stufe der indischen Astronomie, die in dem sogenannten Veda-Kalender (Jyotisham), im Nakshatrakalpa so wie in den übrigen Atharvapariçishṭa ihren sonstigen Reflex hinterlassen hat, insofern nämlich darin ja die gleiche Beschränkung und die Rechnung nach demselben Cyclus maafsgebend ist. In der That finden sich auch mehrfache direkte Berührungen mit diesen Werken darin. Es kommt dazu, dafs die Abfassungszeit der Sûryaprajnapti dem zu entsprechen, resp. als dem siebenten Jahrhundert unserer Zeitrechnung um ein gut Theil vorausliegend ziemlich gesichert scheint, eine Annahme, die freilich zunächst nur darauf beruht, dafs Çrîbhadrabâhusûri (fol. 1 a.), resp. Bhadrabâhusvâmin (fol. 166), der nach Malayagiri's Angabe einen zu dessen Zeit (A. D. 1423, s. oben 9, 443) „durch Schuld des kali-Zeitalters" verloren gegangenen Commentar dazu geschrieben hat, wirklich mit dem gleichnamigen Verfasser des im siebenten Jahrhundert (c. 632) geschriebenen Kalpasûtra identisch ist. Trotz der verhältnifsmäfsigen Alterthümlichkeit aber, auf welche hiernach die Sûryaprajnapti gerechten Anspruch zu haben scheint, wird man nun leider doch gut thun, nicht zu hohe Erwartungen von ihr in Bezug auf den Aufschlufs, den sie über

die ältere Phase der indischen Astronomie zu gewähren im Stande ist, zu hegen. Schon ein flüchtiger Blick auf den Inhalt und Gang des Werkes genügt nämlich, um zu der Einsicht zu gelangen, dafs es sich darin weit weniger um die Verwerthung wirklicher Beobachtungen, als vielmehr um den Aufbau eines ganz willkürlichen und phantastischen Gebäudes handelt, ganz in der Weise derjenigen abgeschmackten und albernen Vorstellungen der Art, welche uns schon durch Colebrooke misc. ess. 2, 220—224 als kosmisch-astronomische Lehren der Jaina bekannt geworden sind, wonach dieselben u. A. von der Annahme ausgehen, dafs „two suns, two moons, and two sets of stars appear alternately". Diese kuriose, nach Colebrooke's Angaben (2, 393) bereits von Brahmagupta (geb. A. D. 598) bekämpfte Annahme theilt auch unser Werk (s. unten), und dem entsprechen denn auch die meisten sonstigen Annahmen und Angaben, so z. B. die ganz willkürliche Ansetzung des yuga-Beginns mit dem Sommersolstiz, so wie die des Reihenbeginns der Mondstationen mit abhijit [1]) u. dgl. mehr. Und zwar befindet sich der Verf. der Sûryaprajnapti, wie denn freilich auch nicht anders zu erwarten, damit in einem bewufsten Gegensatze zu den sonstigen, resp. den richtigen Anschauungen, wie daraus direkt erhellt, dafs er die Ansichten „Anderer", leider ohne dabei irgend Namen zu nennen — auch Mal. bezeichnet sie nur ganz im Allgemeinen als die pratipattayaḥ paratîrthikânâm — überaus häufig zum Gegenstande seiner polemischen Widerlegung (ege evaṃ âhaṃsu... vayam puṇa...) macht.

[1]) Von dem beständigen Fallen der Erde, welches Bhâskara (A. D. 1150) als eine Ansicht der Bauddha, resp. Jaina bekämpft (s. Colebr. 2, 393 bis 394), finde ich in unserem Texte nichts.

Freilich hat er sich seine Aufgabe dabei sehr leicht gestellt, indem er vielfach nur solche Ansichten bekämpft, die eben so abgeschmackt sind, wie die seinigen. Nichts desto weniger, und wie lahm auch überhaupt seine ganze Polemik ausfallen mag, so wird doch gerade in ihr, resp. eben in dieser Herbeiziehung fremder Ansichten, hier und da vielleicht doch ein wirkliches Moment von Bedeutung zu finden sein. Und auch im Uebrigen wird eine speciellere Durcharbeitung des umfangreichen und schwierigen Werkes, als ich selbst bis jetzt leider im Stande gewesen bin demselben zu widmen, voraussichtlich wirklich nicht verfehlen, noch allerhand wichtige und bedeutsame Aufklärung und Resultate, insbesondere auch für die nakshatra-Frage, zu gewähren. Ich mufs mich indessen meinerseits einstweilen hier im Wesentlichen darauf beschränken nur, und zwar unter Zugrundelegung einer, im Eingange des Werkes selbst direkt enthaltenen Inhaltsübersicht, einen kursorischen Ueberblick darüber zu geben.

Aus dem bereits in meinem Verz. der Sanskrithandschriften der hiesigen Kön. Bibl. pag. 372 Mitgetheilten, erhellt zunächst die Eintheilung des Ganzen in 20 Bücher, prâbhṛita genannt, die von sehr verschiedenem Umfange sind[1]), so zwar dafs drei derselben je wieder in besondere Unterabtheilungen, prâbhṛitaprâbhṛita genannt, zerfallen, nämlich das erste mit deren 8, das zweite mit deren 3, und das zehnte mit deren 22, wie denn dieses zehnte Buch allein den dritten Theil des ganzen Werkes ausmacht.

---

[1])

I	bis	38 b	VI	bis	72 b	XI	bis	171 a	XVI	bis	219 b
II	—	55 a	VII	—	78 a	XII	—	200 a	XVII	—	221 a
III	—	58 a	VIII	—	79 a	XIII	—	208 a	XVIII	—	227 b
IV	—	67 b	IX	—	84 b	XIV	—	209 a	XIX	—	240 a
V	—	69 b	X	—	168 a	XV	—	219 a	XX	—	250 a

Das erste Buch denn beginnt zunächst mit einer Legende, welche in solenner Form berichtet, wie einstmals der Sektenstifter Mahâvîra bei dem ohnweit Mithilâ gelegenen Tempel (ceia, caitya) Mâṇibhadra vor einer grofsen Versammlung, zu welcher auch der König Jitaçatru nebst seiner Gemahlin (devî) Dhâraṇî gehörten, das Gesetz gepredigt habe, und nach Beantwortung verschiedener anderer Fragen schliefslich auch von seinem ersten Schüler Iṃdabhûti, aus dem Goyama (Gotama)-Geschlechte, um das, was von der Sonne u. s. w. zu sagen wäre, befragt worden sei. Seiner ersten Frage dieserhalb, die sich auf das Zunehmen und Abnehmen der Stundenzahl für Tag und Nacht während der verschiedenen Jahreszeiten bezieht (tâ kaha te vaḍḍhâvaḍḍhî muhuttâṇam ityâdi fol. 10 b, d. i. tâvat[1]) katham tvayâ muhûrtânâṃ divasarâtrivibhayâṇâṃ vṛiddhyapavṛiddhî âkhyâte) sind nun aber zunächst erst noch mehrere, vom Comm. gâthâ genannte Strophen (in Summa 15) vorgefügt (von fol. 7 b an), welche nicht nur (v. 1—5) den Inhalt der 20 Bücher kurz in Frageform (also der Legende gewissermafsen sich anschliefsend) angeben, sondern auch weiter dann noch (v. 6 ff.), und zwar ohne Beobachtung dieser Form, in rein aufzählender Weise, von den 33 Unterabtheilungen der Bücher I. II. X. handeln. Diese den Gang der Erzählung ganz unterbrechenden Strophen, welche offenbar als eine sekundäre Zuthat zu erachten sind, eignen sich vortrefflich als Grundlage für meinen Zweck. Der rein sekundäre Charakter dieser Verse hindert — um dies nicht unerwähnt zu lassen —

[1]) ? so Malayagiri. Ebenso im Prâkṛit, s. Vararuci 4, 5.; und vgl. in der Bhagavatî ke und e, aber nur am Anfange von Compositen, für kevat und evat (s. meine Abh. über die Bhag. 1, 422). tat wird nicht durch tâ, sondern durch taṃ gegeben.

natürlich daran, den Inhalt des Werkes, den sie repräsentiren, blos auf ihre Beweiskraft hin wirklich auch als den ursprünglichen Inhalt desselben anzusehen. Vielmehr ist bei dem bunten Durcheinander des vorliegenden Inhalts, bei den vielfachen Wiederholungen und theilweisen Widersprüchen, die sich darin finden, in der That wohl die Annahme geboten, dafs wir es in der Sûryaprajnapti mit einer Art Sammelwerk zu thun haben, dessen Bestandtheile verschiedenartigen Zeiten angehören mögen, eine Annahme, welche auch schon durch den ganz verschiedenen Umfang der einzelnen Bücher (s. oben p. 258) von vorn herein sehr wahrscheinlich gemacht wird. Einzelne Abschnitte scheinen, soweit man eben nach Mal.'s kurzen Notizen über den Text ein Urtheil fällen darf, in kârikâ-artigen Versen abgefafst, während die grofse Masse entschieden in Prosa geschrieben ist. An einer Stelle des dritten Buches (s. unten) beruft sich der Verf. übrigens direkt auf ein anderes Werk, die Jambuddîvapaṇṇatti, als seiner eigenen Darstellung zu Grunde liegend.

So lasse ich hier denn die ersten fünf der in Rede stehenden Verse[1]) zunächst in ihrem Zusammenhange folgen, zergliedere sie dann im Einzelnen unter theilweiser Bezugnahme auf den Text selbst, und füge resp. dabei auch bei einem jeden der drei Bücher I. III. X. die auf die prâbhṛitaprâbhṛita derselben bezüglichen Verse, sie in gleicher Weise verwerthend, bei.

---

[1]) Das Metrum dieser Strophen ist anushṭubh, doch ist es mehrfach sehr getrübt, und erheischt wenigstens verschiedene Veränderungen. So ist in 1 a. 3 a. kaï (kati) einsilbig (während in 3 d richtig zweisilbig) zu lesen, ebenso in 5 a cayano zweisilbig zu skandiren, und in 2 d das e von te, in 5 c das a von aṇubhâve zu elidiren. In 4 c fehlt eine Silbe (wohl ke zu lesen?).

1. kaï maṃḍalâi[1]) vaccaï 1, tirichâ kiṃ vă gachaï[2]) 2 |
ubhâsaï kevaïyaṃ 3, seyâiṃ kiṃ te saṃṭhiï[3]) 4 || 1 ||
2. kahiṃ paḍihayâ lesâ 5, kahiṃ te uyasaṃṭhiï 6 |
ke sûriyaṃ varayate 7, kahaṃ te udayasaṃṭhiï 8 || 2 ||
3. kaïkaṭṭhâ porisî châyâ 9, joge kiṃ te vă âhie 10 |
ke te saṃvacharâṇâ[4]) "dî 11, kaï saṃvacharâï ya 12 || 3 ||
4. kahaṃ caṃdamaso vuḍḍhî 13, kayâ te dosiṇâ bahû 14 |
ke sigghagaî vutte 15, kahaṃ dosiṇalakhkaṇaṃ 16 || 4 ||
5. cayaṇovavâye[5]) 17, uccatte 18, sûriyâ kaï âhiyâ 19 |
aṇubhâve ke va saṃvutte 20, evam eyâiṃ vîsaî || 5 ||

Im ersten Buch also wird die Frage beantwortet: **kaï maṃḍalâi vaccaï**, d. i. nach Malayagiri: sûryo varshamadhye **kati maṃḍalâny** ekavâraṃ kati vâ maṃḍalâni dviḥkṛitvo **vrajati**[6]), wie viele Kreise durchwandert (die Sonne im Jahre, einmal resp., und wie viele zweimal)? Die speciellere Inhaltsangabe der acht Unterabtheilungen dieses Buches lautet wie folgt:

6. vaḍḍhâvaḍḍhî[7]) muhuttâṇaṃ 1, addhamaṃḍalasaṃṭhiï 2 |
ke te cinnaṃ[8]) pariyaraï 3, aṃtaraṃ kiṃ caraṃti ya 4 ||1||
7. ugâhaï kevaïyaṃ 5, kevatiyaṃ ça vikampaï 6 |
maṃḍalâṇa ya saṃṭhâṇe 7, vikhkambho 8, aṭṭha pâhuḍâḥ ||2||

Es schliefst sich resp. daran noch ein Vers, welcher die Zahl der in Unterabtheilung 4—8 bekämpften gegnerischen

---

[1]) ? maṃhalâi Cod. [2]) Verlängerung wohl metri causa?
[3]) Cod. anscheinend saṃṭhiiḥ. Das anscheinende visarga-Zeichen ist aber hier, und sonst an ähnlicher Stelle, vielmehr als Interpunktionszeichen aufzufassen. [4]) ? chareṇâ Cod. [5]) ? °vâya Cod.
[6]) vaccaï für vrajati ist auch dem Prâkṛit bekannt, s. Vararuci 8, 47. Nach Hemacandra 4, 295 (Aufrecht Catal. Oxon. p. 179) wird im **Mâgadhî**, der Dramen freilich, vrajati vielmehr zu vaññadi! Unser Mâgadhî hier kennt das palatale ñ überhaupt gar nicht.
[7]) Auch v. 6. 7. sind in anushṭubh abgefafst, doch ist pariyaraï in 1 c viersilbig und kevatiyam in 2 b dreisilbig zu lesen. [8]) vittaṃ Cod.

Ansichten (pratipatti) als 6, 5, 7, 8 und schliefslich 3 angiebt:[1])

8. chap paṃca ya satteva ya aṭṭhâ tinni ya havaṃti
padivattî |
paḍhamassa pâhuḍassa havaṃti eyâu paḍivattî || 1 ||

Die sich hieraus ergebende Gliederung des Inhalts ist die folgende:

Cap. I. (bis fol. 16 b) vaḍḍhâvaḍḍhî muhuttâṇaṃ. Wachsthum und Abnahme der Stunden(zahl für Tageszeit und für Nachtzeit). Um auf diese erste an ihn gerichtete Frage seines Schülers richtige Antwort zu geben, ertheilt Mahâvîra zunächst demselben eine Auseinandersetzung darüber, wie viele muhutta, Stunden, einem jeden Monate der vier verschiedenen Zeitmaafse[2]), die es gebe, zukommen. Danach hat jeder nakshatra-Monat (periodische Monat) $819\frac{27}{67}$ muhutta[3]). In jedem aus den fünf Jahren: cândra[4]), cândra, abhivardhita, cândra, abhivardhita bestehenden yuga nämlich giebt es 67 nakshatra-Monate, unter welche die demselben zukommenden 1830 Nycthemera (ahorâtra) zu vertheilen sind, was für einen jeden solchen Monat $27\frac{21}{67}$ Nycthemera und, mit 30 (der Zahl der muhutta für jede Tagnacht) multiplicirt, eben die genannte Zahl ergiebt. — In gleicher Weise kommen jedem der zu $30\frac{1}{2}$ ahorâtra zu rechnenden Sonnen-Monate eines yuga 915 muhutta, jedem der zu $29\frac{32}{62}$ ahorâtra zu rechnenden Mond-Monate (synodischen Monate) $885\frac{30}{62}$

[1]) Dieser Vers ist im âryâ-Metrum abgefafst. Die finale Kürze von pâhuḍassa (prâbhṛitasya) ist, weil am pâda-Ende stehend, lang gebraucht.

[2]) vgl. noch unten 10, 20 und 12.

[3]) auf fol. 166 b (10, 22) wird eine etwas abweichende Zahl $819\frac{24}{62}$ muh. + $\frac{66}{67}$ eines 62stels muh. angegeben. Doch kommt dies schliefslich auf dasselbe hinaus, denn $\frac{25}{62} - \frac{1}{67}$ eines 62stels sind eben gerade $\frac{27}{67}$.

[4]) Der Cod. hat alle drei Male căndra. Vgl. hierüber unten 10, 2.

muhutta, endlich jedem der zu 30 ahorâtra zu rechnenden bürgerlichen Monate (karmamâsa) 900 muhutta zu. Hienach sei denn das Maafs der einem jeden der fünf Jahre: cândra u. s. w. und der dem ganzen yuga zukommenden muhutta selbst zu berechnen. — Zur Erledigung nun der Frage, wie viel die Zunahme, resp. Abnahme der muhutta für Tag und Nacht während der beiden Sonnengänge (pratyayanam) beträgt, bedürfe es sodann zunächst der Angabe, wie viel Tagnächte die Sonne braucht um aus dem innersten (Himmels-)Kreise heraus (sarvâbhyantarân maṇḍalâd vinirgatya), bei täglichem Fortschreiten je um einen Kreis (pratyahorâtram ekaikamaṇḍalacâreṇa), bis zum äufsersten Kreise (yâvat sarvabâhyaṃ maṇḍalam) und von da wieder bis zum innersten Kreise zurück zu gelangen. Die Zahl dieser Tagnächte beträgt 366, die Zahl der Kreise dagegen 184, von denen die Sonne 182 zweimal, zwei dagegen, den allerinnersten und den alleräufsersten, nur je einmal durchwandelt[1]). Während dieses 366tägigen (Sonnen-) Jahres nun ist einmal der Tag und einmal die Nacht 18, und resp. 12 muhutta-Stunden lang: der 18stündige Tag und die 12stündige Nacht gehören dem ersten, der 12stündige Tag und die 18stündige Nacht dem zweiten Semester (shaṇmâsa) an, und es fallen resp. die ersten beiden auf die Tagnacht, wo die Sonne den allerinnersten Kreis durchwandelt, die andern beiden dagegen auf diejenige, wo sie den alleräufsersten Kreis durchzieht. — Wenn die Sonne denn nun vom allerinnersten Kreise (längsten Tage) ausgehend ein

[1]) fol. 12 b. tâ culasiyam ityâdi | sâmânyataç caturaçîtam caturaçîtyadhikaṃ maṇḍalaṃ carati | adhikasya maṇḍalasya sûryasaktasyâ 'bhâvât (°satkâsyâ Cod.) | tatrâpi caturaçîtaçatamadhye dvyaçîtyadhikaṃ maṇḍalaçataṃ dviḥkṛitvaç carati | tad yathâ | sarvâbhyantarân maṇḍalâd bahir niḥkrâman sarvavâhyân maṇḍalâd abhyantaram praviçaṅç ca, dve ca maṇḍale sarvâbhyantarasarvabâhyarûpe sakṛid ekaikaṃ câraṃ carati paribhramati.

neues Sonnenjahr beginnt (navaṃ sûryasaṃvatsaram âdadânaḥ) und in den nächstfolgenden Kreis eintritt, so nimmt, während der zu ihrem Durchwandern desselben nöthigen Tagnacht, der Tag um $\frac{2}{61}$ muhûrta ab, und die Nacht um ebenso viel zu. Und zwar geht dies so zu. Ein jeder Kreis wird während einer Tagnacht durch zwei Sonnen vollendet[1]): jede derselben läfst pro Tagnacht, wenn man den Kreis in 1830 Theile theilt, je um einen solchen 1830sten Theil ihr Tagfeld resp. Nachtfeld, wie es gerade stimmt, entweder abnehmen oder zunehmen[2]): ein solcher 1830ster Theil eines Kreises aber wird in $\frac{2}{61}$ muhûrta durchwandert[3]). Da nämlich diese 1830 Theile des Kreises von beiden Sonnen während der Tagnacht durchwandert werden, und die Tagnacht 30 muhûrta hat, so kommen für die beiden Sonnen 60 muhûrta in Rechnung[4]). Das gebe nun ein einfaches Exempel der Regel de tri. Wenn 1830 Kreistheile während 60 muhûrta durchwandert werden, so kommen auf einen muhûrta $30\frac{1}{2}$ Kreistheile, auf jeden Kreistheil resp. $\frac{2}{61}$ muhûrta[5]). Da es sich nun ferner um 6 muhûrta

---

1) fol. 13 b. ihaikaṃ maṇḍalam ekenâ'horâtreṇa dvâbhyâṃ sûryâbhyâṃ parisamâpyate |

2) ? fol. 13 b. ekaikaç ca sûryaḥ pratyahorâtram maṇḍalasya triṅçadadhikâ'shṭâdaçaçatasaṃkhyân bhâgân parikalpya ekaikaṃ bhâgaṃ divasakshetrasya râtrikshetrasya vâ yathâyogyaṃ hâpayitâ vardhayitâ ca bhavati |

3) fol. 13 b. sa caiko maṇḍalagatas triṅçadadhikâshṭâdaçaçatatamo bhâgo dvâbhyâṃ muhûrtaikashashṭibhâgâ[bhyâṃ ga]myate. Mit myate beginnt eine neue Zeile: bhyâṃ ga füge ich hinzu.

4) fol. 13 b. tâni maṇḍalagatâni triṅçadadhikâny ashṭâdaçaçatâni bhâgânâṃ dvâbhyâṃ sûryâbhyâm ekenâ 'horâtreṇa gamyante | ahorâtraç ca triṅçanmuhûrtapramâṇas, tataḥ sûryadvayâpekshayâ shashṭimuhûrtâ labhyante.

5) fol. 13 b. tatas trairâçikakarmâvakâçaḥ | yadi shashṭyâ muhûrtaiḥ (°rta Cod.) ashṭâdaçaçatâni triṅçadadhikâni maṇḍalasya bhâgânâṃ gamyante tata ekena muhûrtena kiṃ gamyate? | râçitrayasthâpaṇâḥ (râtri° Cod.) | 60 | 1830 | 1 | atrâ 'ntyarâçinâ (annâṃnarâ° Cod.) ekakalakshaṇena madhyasya râçe(r) guṇanaj jâtâni tâny evâshṭâdaçaçatâni triṅçadadhikâni | teshâm âdyena râçinâ shashṭilakshaṇena bhâgo hriyate | labdhâḥ sârdhâs triṅçad bhâgâḥ | etâvan muhûrtena gamyate | muhûrtaç caikashashṭibhâgîkriyate | tata âgatam (es kommt heraus:), eko bhâgo dvibhyâṃ muhûrt a ikashashṭibhâgâbhyâṃ gamyate |

als die Differenz zwischen dem längsten und kürzesten Tage, resp. der längsten und kürzesten Nacht (18 und 12 muhûrta) handelt, welche auf die 183 Tagnächte des Semesters zu vertheilen sind, so kommt auf jede derselben $\frac{2}{61}$ muhûrta als Maafs ihres Zunehmens oder Abnehmens[1]). Am dritten Kreise somit, vom allerinnersten aus, ist der Tag $\frac{4}{61}$ muh. kürzer als 18 muhûrta, und die Nacht um $\frac{4}{61}$ muh. länger als 12 muhûrta. Und so geht denn die Sonne, unter Tag für Tag um $\frac{2}{61}$ muh. vor sich gehendem Abnehmen[2]) der Tages- und Wachsen der Nacht-Zeit, nach Süden hin. Nach 183 Tagen macht dies $183 \times \frac{2}{61}$ muhûrta d. i. $\frac{366}{61}$, resp. 6, muhûrta Differenz, und wenn dann die Sonne so am alleräufsersten Kreise angekommen ist, ist der Tag nur 12 muhûrta, die Nacht dagegen 18 muhûrta lang. In gleicher Weise findet dann beim Ausgehen der Sonne von da, nach Norden hin, ganz ebenso wieder je um $\frac{2}{61}$ muhûrta die Wiederzunahme des Tages, resp. die Abnahme der Nacht statt, bis die Sonne wieder beim allerinnersten Kreise angekommen, und das zweite Semester um ist. — Völlige Gleichheit von Tag und Nacht, dafs beide resp. gerade 15 muhûrta zählten, kommt nicht vor: es kann eben immer nur entweder der Tag oder die Nacht höchstens $\frac{182}{61}$ oder $\frac{184}{61}$ muh. (nicht aber $\frac{183}{61}$) über 12 muhûrta enthalten, man müfste denn für den 183sten Kreis das Maafs des muhûrta selbst vergröfsern oder verkleinern[3]).

---

[1]) fol. 14 a. yadi tryaçîtyadhikenâ 'horâtraçatena shaṭ muhûrtâ hânau vṛiddhau vâ prâpyante tata ekenâ 'horâtreṇa kim prâpyate? . . . âgatam, dvâv ekashashṭibhâgau muhûrtasya ekasminn ahorâtre vṛiddhau hânau vâ prâpyete.

[2]) fol. 14 b. ekaikasmin maṇḍale muhûrtasya dvau dvâv ekashashṭibhâgau divasakshetrasya nirveshṭayan hâpayan.

[3]) ?? fol. 16 a. nâ 'sty etad, yad uta pañcadaçamuhûrto divaso bhavati | nâ 'py asty etad yad uta pañcadaçamuhûrtâ râtriḥ | kiṃ sarvathâ, nety âha, nâ 'nyatra, râtri(ṃ)divânâṃ vṛiddhyapavṛiddher (°upa Cod.) anyatra na bhavati | râtriṃdivânâṃ tu vṛiddhyapavṛiddhau (°âpa Cod.) ca bhavaty eva pañca-

— Diese merkwürdige Darstellung schliefst mit den Worten: „[hier] sind nun [folgende] Strophen zu recitiren“: gâhâu bhaṇitavvâu-tti. Statt eines entsprechenden Textes indessen hat der Comm. folgende, kritisch höchst interessante Bemerkungen: „hier sind die das eben Angegebene zusammenfassenden Strophen, welche in dem von Bhadrabâhusvâmin verfafsten Comm. der Sûryaprajnapti enthalten sein oder sonst aus anderen Werken erhellen mögen, zu recitiren. Dieselben finden sich aber jetzt in keinem Codex mehr vor, und können daher (von mir auch) nicht erklärt werden. Wer dieselben noch irgendwie aus der Tradition erkundet, mag sie so seinen Schülern lehren“ [1]). Ganz die gleiche Bemerkung kehrt auch auf fol. 22 b. 28 b. 32 a. am Schlusse von 1, 3. 5. 7. wieder [2]), und erhellt daraus, dafs zu Mal.'s Zeit nicht blofs der Comm. des çrî Bhadrabâhusûri, wie er dies ja in v. 5 der Einleitung

---

da°rtâ râtriḥ pañc°rto divasaḥ | te ca vṛiddhyapavṛiddhî râtriṃdivânâṃ katham bhavata ity, âha: muhuttânâṃ cayâvacaeṇa (cayova° Cod.), muhûrtânâṃ pañcadaçasaṃkhyânâṃ cayâpacayena (cayopa° Cod.) cayenâ 'dhikatvena vṛiddhir, apacayena hînatvenâ 'pavṛiddhiḥ | iyam atra bhâvanâ | paripûrṇapañcadaçamuhûrtapramâṇe divasarâtrî na bhavato, hînâdhikapañcadaçamuhûrtapramâṇe tu divasarâtrî bhavataḥ | evam, aṇṇatha vâ aṇuvâyagaie iti | vâçabdaḥ prakârântarasûcane | anyatrâ 'nupâtagateḥ anusâragateḥ pañcada°rto divasaḥ pañcada°rtâ vâ râtri[r na] bhavati | anusâragatyâ tu bhavaty eva | sâ cà 'nusâragatir evam | yadi tryaçîtyadhikaçatatame maṇḍale shaṭ muhûrtâ vṛiddhau hânau vâ prâpyante, tato 'rthât (rthâka Cod.) tadardhagatau trayo muhûrtâḥ prâpyante | tryaçîtyadhikaçatasya (çatîtya° Cod.) câ 'rdhaṃ sârdhâ eva navatiḥ | tata âgatam, ekanavatisaṃkhyeshu maṇḍaleshu gateshu dvinavatitamasya ca maṇḍalasyâ 'rdhe gate pañcadaça muhûrtâḥ prâpyante | tatas tata ûrdhvaṃ râtrikalpanâyâṃ pañcadaçamuhûrtâ ca râtrir labhyate, nâ 'nyatheti.

[1]) fol. 16 b. atra anantaroktârthasaṃgrâhikâ asyâ eva Sûryaprajnapteḥ Bhadrabâhusvâminâ yâ niryuktiḥ kṛitâ tatpratibaddhâ anyâ vâ kâç cana granthântarasuprasiddhâ gâthâ vartante, tâ bhaṇitavyâḥ paṭhanîyâs, tâç ca samprati kvâ 'pi pustake na dṛiçyante, iti vyavachinnâḥ sambhâvyante | tato na kathayituṃ vyâkhyâtuṃ vâ çakyante | yo vâ yathâ sampradâyâd avagachati tena tathâ çishyebhyaḥ kathanîyâ vyâkhyânîyâç ca |

[2]) fol. 22 b. gâhâu-tti | atrâ 'py etadarthapratipâdikâç canâ 'pi suprasiddhâ gâthâ vartante, tâç ca (samprati fol. 28 b) vyavachinnâ iti kathayituṃ (na fol. 28 b) çakyante | yo vâ yathâ sampradâyâd avagachati tena tathâ vaktavyâḥ.

auch ausdrücklich angiebt[1]), verloren war, sondern auch der Text selbst ihm bereits nur unvollständig vorlag.

Ich bin bei der Mittheilung des Inhalts dieses ersten Cap.'s so ausführlich gewesen, um an einem Specimen die eigenthümliche Mischung von Sinn und Unsinn, welche unser Werk charakterisirt, klar zu dokumentiren.

Von Bedeutung ist darin die ganz zu den Angaben Garga's stimmende Darstellung der vier Zeitmaafse, s. diese Stud. 9, 463 und vgl. noch Wilson, Vishṇu Pur. ed. Hall 2, 255[2]), sowie die zum Jyotisham (v. 8 p. 29. 30) stimmende Angabe über die Dauer des längsten und des kürzesten Tages, s. diese Stud. 9, 471[3]) und Wilson am a. O. 2, 247. Das bei der letzteren Berechnung zu Grunde gelegte Sonnenjahr von 366 Tagen ist ebenfalls bereits dem Jyotisham, und zwar vermuthlich aus fremder Quelle, bekannt, s. meine Abh. darüber p. 12. 13, wie denn beide Werke auch darin zusammentreffen, dafs sie von diesem 366tägigen Jahre nur gelegentlich Gebrauch machen, in der Regel dagegen das yugam in fünf lunare Jahre, zwei von denen Schaltjahre (abhivardhita), je mit einem dreizehnten Monate, sind, zerlegen (s. 10, 2 fol. 132 a).

Ueber die kuriose Annahme von zwei Sonnen berichtet Colebrooke am a. O. 2, 223—4. zunächst Folgendes: „they (the Jainas) conceive the setting and rising of stars and planets to be caused by the mountain Sumeru: and

[1]) fol. 1 b. asyâ niryuktir abhût pûrvam çrî Bhadrabâ(hu)sûrikṛitâ | kalidoshât sâ 'neçat, vyâcakshe kevalam sûtram (sûttam Cod.) || niryuktir ist metri causa richtig (steht offenbar für niruktir).

[2]) wo statt: „and sixty seven lunar asterismal months, or 1809 such days" zu lesen ist: „or 2010 such days".

[3]) Die daselbst als „rechnungsmäfsig noch bequemer", resp. somit als alles faktischen Anhaltes ermangelnd bezeichnete Angabe des längsten Tages, resp. der längsten Nacht zu $\frac{2}{3}$ des Nycthemeron findet sich wirklich im Bundehesh (Cap. 25) vor.

suppose three times the period of a planets appearance to be requisite for it to pass round Sumeru and return to the place whence it emerges. Accordingly they allot two suns, as many moons and an equal number of each planet, star and constellation to Jambudvîpa; and imagine that these appear on alternate days, south and north of Meru. (They similarly allot twice that number to the salt ocean; six times as many to Dhâtukîdvîpa; 21 times as many, or 42 of each, to the Kâlodadhi; and 72 of each to Pushkaradvîpa)". Unter Vergleichung dieser Angaben mit denen unseres Capitels und der folgenden Capp. ergiebt sich etwa folgendes Verhältnifs. Der Berg Meru, der sich in der Mitte des Jambudvîpa, des irdischen Centralkreises, befindet, ist so hoch, dafs die Sonne, wenn sie sich auf der einen Seite des Meru befindet, nicht über ihn hinweg auch die andere Seite des Jambudvîpa bescheinen kann; es ist daher für jede Seite eine besondere Sonne, ein besonderer Mond etc. nöthig. Die für die nördliche Seite bestimmte Sonne heifst Airâvata, weil auf dieser Seite ein Landstrich dieses Namens sich befindet, die der südlichen Seite zugehörige Sonne heifst Bhârata, von dem gleichnamigen Landstrich, der sich südlich vom Meru befindet (which occupies the southern segment of the circle, Colebr.) Der jährliche Lauf beider Sonnen durchschneidet in 366 Tagen 183 (resp. 184) Kreise, und zwar gehen sie am Anfang des Cyclus resp. am längsten Tage, die eine im Südosten, die andere im Nordwesten, Beide resp. vom allerinnersten Kreise aus, und, Tag für Tag um einen Kreis weiterschreitend, während des ersten Semesters bis zum äufsersten am Salzmeer befindlichen[1]) Kreise hin, welchen sie

[1]) fol. 26 a. yadâ tu sarvabâhyaṃ maṇḍalam upasaṃkramya câraṃ

am kürzesten Tage durchziehen, worauf sie dann im zweiten Semester denselben Weg zurück machen vom alleräufsersten Kreise an, bis wieder zum allerinnersten hin. Die beiden Monde resp. haben in jedem lunaren Monat 15 (Tages-) Kreise zu durchwandern, einmal hin, einmal zurück, und zwar der eine Mond im Südwesten, der andere im Nordosten (s. p. 280).

Wie diese korrupte, aller Anschauung und Vernunft Hohn sprechende Vorstellung entstanden sein mag, ist schwer zu sagen; ein deutliches Bild davon, wie sie eigentlich auch nur zu denken ist, läfst sich in der That wohl gar nicht entwerfen, zumal wenn man nun gar noch die weiteren Angaben hinzuzieht, wonach das den Centralkreis Jambudvîpa umgebende Salzmeer vier Sonnen, vier Monde etc. haben soll, während dem nächsten das Salzmeer seinerseits wieder umgebenden concentrischen Weltringe Dhâtakîsaṇḍa 12 dgl., dem schwarzen Meere, welches rings darum gedacht wird, 42 dgl. und endlich dem nächsten concentrischen Weltringe Pushkaradvîpa (resp. dessen innerer uns zugekehrter Hälfte, — nur soweit ist die Welt den Menschen zugänglich) gar 72 Sonnen etc. zukommen [1]). Mir wenigstens hat es nicht gelingen wollen, mir irgend ein Bild davon, wie sich diese phantastischen Vorstellungen anschaulich machen lassen, zu gewinnen. Vermuthlich haben ihre Urheber selbst eben kein klares Bild davon gehabt. Immerhin aber müssen ihnen doch, zum Wenigsten bei der Angabe von den doppelten Sonnen — das

---

caritum ârabhate tadâ lavaṇasamudram ekaṃ yojanasahasram ekaṃ ca trayastriṅçadadhikaṃ yojanaçatam avagâhya sûryaç carati (während es vorher vom allerinnersten Kreise heifst: yadâ sarvâbhyantaram m. up. c. carati, tadâ ekam yoj°sram ekaṃ ca tr. y. Jambûdvîpam avagâhya câraṃ carati).

[1]) auch in diesen Zahlen selbst: 2. 4. 12. 42. 72, oder: 2. 2×2. 6×2. 21×2. 36×2, vermag ich keine arithmetische Proportion aufzuspüren.

Andere mag dann Resultat weiter spielender Künstelei sein — irgend welche Vorstellungen vorgeschwebt haben, die, wie unklar auch, doch eben in der Wirklichkeit einen bestimmten Anhalt hatten. Denn der reine Blödsinn stellt sich bei dgl. Schöpfungen doch eben meist erst hinterdrein ein, von vorn herein ist wenigstens ein Gran Vernunft auch bei den tollsten Ausgeburten der Phantasie. So hat man denn auch hier wohl an irgend welche mifsverstandene, weil etwa aus der Fremde stammende, Nachricht von dem Aequator zu denken, der als eine Barriere zwischen der nördlichen und südlichen Halbkugel aufgefafst, und dann eben mit der von Indien's Gefilden aus weithin sichtbaren Barriere des Himavant, die den fabulosen Vorstellungen vom Meru denn offenbar doch zu Grunde liegt[1], identificirt ward. Dafs jenseit des Himavant auch noch Leute wohnten, davon war ja sichere Kunde vorhanden. Sollte nicht auch vielleicht in dem Namen Airâvata eine Beziehung auf den Flufs Irâvatî, den Hydraotes der Griechen, jetzigen Rawi, liegen, der zwar allerdings diesseit des Himavant, also südlich, nicht nördlich davon fliefst, immerhin aber dem Bewufstsein der Urheber dieser Vorstellungen, die vermuthlich denn doch wohl in Magadha zu suchen sein werden, weit genug entrückt war, um in so falsche Verhältnisse versetzt werden zu können? — Neben einer mifsverstandenen Kunde vom Aequator ist dann ferner wohl auch etwa die wirkliche Bekanntschaft mit Gestirnen, welche nur speciell der südlichen Hemisphäre angehören, hier mit zur Erklärung heranzuziehen[2]).

---

[1]) denn an den Vindhya ist nicht zu denken; dazu ist er nicht bedeutend genug, und vor Allem seine Umgebung zu bekannt. Auch würde dann Bhârata jedenfalls nördlich davon gesetzt sein.

[2]) Ob etwa auch die gelegentliche Himmelserscheinung von Neben-

Als die Ârier vom Nordwesten Indiens her nach Süden hinzogen, lernten sie in der That ganz neue Gestirne kennen. Der grofse Bär, den sie in ihren früheren Sitzen als besonders hervortretend gekannt hatten, trat immer weiter zurück — Onesikritos und Megasthenes berichten ja sogar, dafs er in Indien, im südlichen Indien natürlich, gar nicht sichtbar sei, s. diese Stud. 2, 162. 165. 408. 409 —, das Kreuz des Südens, Canopus (Agastya) etc. traten ihnen in voller Glorie entgegen. Wie das Râmâyaṇa (1, 57 ff.) daraus seine Mythe vom Triçañku (s. diese Stud. 2, 237) und der Erschaffung eines neuen Gestirnkreises, den Viçvâmitra am südlichen Firmament aufgerichtet habe, gebildet hat (vgl. Al. v. Humboldt Kosmos 3, 209—10), so mögen die Jaina dadurch mit zu ihren obigen Lukubrationen inspirirt worden sein. — Was in ihnen übrigens noch vor allem Uebrigen und eben ganz besonders dunkel bleibt, ist die Angabe, dafs der allerinnerste Kreis (also etwa der über dem Meru selbst gezogen zu denkende?) mit dem längsten, nur der alleräufserste mit dem kürzesten Tage zusammenfällt, während denn doch für beide Tage je ein alleräufserster Kreis, der allerinnerste Kreis (eben der Aequator) dagegen für die beiden Aequinoctien bestimmt sein sollte. Wie ferner soll man sich überhaupt die Richtung der

---

sonnen, resp. Doppelsonnen etc. ? vgl. (Plinius 2, 31. 32 und) die Aufführung der paḍicaṃdâ (praticandrâs) und paḍisûryâ (pratisûryâs) in der Bhagavatî 84 a unter den unter Soma's Obhut stehenden wundersamen Himmelserscheinungen. — Oder ob gar etwa noch die alte Vorstellung von den sapta diço nânâsûryâḥ Ṛik 9, 114, 3 mit hereinspielt? vgl. hiezu noch Kâṭh. 37, 9 (= Ath. 13, 3, 10). Taitt. Âr. 1, 7, wo diese sieben Sonnen mit Namen genannt sind und zwar mit denselben, die Wilson zu Vishṇupurâṇa pag. 632 anführt. Danach sind darunter die (nach der Anschauung der Purâṇa am Ende der Welt zu 7 Sonnen sich verdichtenden) sieben Sonnenstrahlen zu verstehen: vgl. hierüber das bereits oben 9, 363 Bemerkte; an die Planeten, wie ich früher in diesen Stud. 1, 170. 2, 238 vermuthete, ist somit nicht zu denken.

Kreise denken? es könnten doch eigentlich nur eine Art Breitenkreise sein: damit läfst sich aber die Angabe nicht in Einklang bringen, dafs derselbe Kreis täglich von beiden Sonnen zusammen durchgemacht wird, die eine Hälfte nämlich von der nördlichen Sonne bei ihrem Gange nach Süden, die andere von der südlichen bei ihrem Gange nach Norden.

Cap. 2. (bis fol. 20 b) addhamaṃḍalasaṃṭhii, ardhamaṃḍalasya dvayor api sûryayoḥ pratyahorâtram ardhamaṇḍalavishayâ saṃsthitir vyavasthâ, der Stand (beider Sonnen) in dem Halbkreise (den eine jede von ihnen täglich durchmacht, ekaikaḥ sûryaḥ ekaikenâ 'horâtreṇaikaikasya maṇḍalasyâ 'rdham eva bhramaṇena pûrayati). Dieser Stand ist ein doppelter, nämlich je nach dem Gange der Sonnen nach rechts (Süden) oder nach links (Norden) verschieden: ekâdakshiṇâ dakshiṇadigbhâvisûryavishayâ (bis 19 a).., dvitîyâ uttarâ caiva uttaradigbhâvisûryavishayâ.

Cap. 3. (bis fol. 23 a) ke te cinnaṃ pariyarai, welche (Sonne) durchwandert dir (nach deiner Ansicht) das (wie grofse, von der andern Sonne) durchwanderte Feld? [d. i. wohl: wie durchwandert die eine Sonne das von der andern durchwanderte Feld? und wie grofs ist dasselbe?]: te tava (ca Cod.) matena kaḥ sûryaḥ kiyad apareṇa sûryeṇa cîrṇa(ṃ) kshetram prati carati. Im Südosten z. B. (dakshiṇapûrve digvibhâge) durchwandert die Bhârata-Sonne im zweiten Semester 92 Kreise, die Airâvata-Sonne deren 91, und umgekehrt im Nordwesten (uttarapaçcime digvibhâge) die Bhârata-Sonne deren 91, während die Airâvata-Sonne deren 92, und zwar hin und zurück (svayaṃ cîrṇâni praticarati).

Cap. 4. (bis fol. 26 b) amtaram kim caramti[1]) ya, und in welchem (gegenseitigen) Zwischenraum wandeln (die beiden Sonnen)? dvâv api sûryau kiya[tpra]mâṇam amtaram kritvâ câram carataḥ. Hierbei denn Polemik gegen gegnerische Ansichten: kumatavishayatattvabuddhivyudâsârtha(m) paramatarûpâḥ pratipattîr darçayati, und zwar sind es sechs dgl. (tîrthântarîyaiḥ çrîyamâṇâḥ): der Zwischenraum wird nämlich zu 1133, 1134, 1135 yojana, zu einem dvîpa (Weltinsel) und einem samudra (Weltmeer), oder zu deren je 2 oder je 3 angegeben. Wir aber sagen (ege evam âhamsu .. vayam puṇa): wenn beide Sonnen am längsten Tage vom innersten Kreise ausgehen, beträgt ihr Zwischenraum 99640 yoj.[2]), und nimmt er dann Kreis für Kreis je um $5\frac{35}{61}$ yoj. zu (weil jede täglich $2\frac{48}{61}$ yoj. weitergeht), bis zum alleräufsersten Kreise hin[3]), von da ab zurück resp. wieder um denselben Betrag Kreis für Kreis ab.

Cap. 5 (bis fol. 28 b) ugahaï kevaïyam, ein wie grofses (Stück dvîpa-Land oder samudra-Fläche) betaucht(?) (eine jede Sonne)? kiyatpramâṇam dvîpam samudram vâ 'vagâhya sûryaç câram carati. Fünf gegnerische Ansichten: 1) 1133 yojana, 2) 1134 y., 3) 1135 y., 4) einen halben dvîpa oder ein halbes Meer, 5) weder dvîpa noch Meer. Wir aber sagen: 180 yojana weit betaucht(?) die Sonne am äufsersten Kreise den Jambudvîpa, und 330 y. weit (tinni tîse joyaṇasae) am äufsersten Kreise das Meer (lavaṇoda).

Cap. 6 (bis fol. 31 a) kevatiyam ca vikampaî[4]), ein wie grofses (Feld) legt (eine jede Sonne Tag für Tag)

[1]) Plural statt des im Mâgadhî fehlenden Duals; vgl. fol. 55 b sûtre dvitve 'pi bahuvacanam, prâkritatvât | uktam ca: bahuvayaṇe duvayaṇam iti |
[2]) d. i. den ganzen Diameter des Jambudvîpa minus 360 yojana.
[3]) es macht dies in 183 Tagen 510 yojana.
[4]) mit Verlängerung im Auslaut, wohl metri causa?

zurück? ekaikena râtrimdivena ekaikaḥ sûryaḥ kiyatpramâṇam kshetram vikampya[1]) vimucya câram carati. Sieben gegnerische Ansichten, nämlich $2\frac{41\frac{1}{2}}{183}$ yojana, $2\frac{1}{2}$, $2\frac{2}{3}$, $3\frac{40\frac{1}{2}}{184}$, $3\frac{1}{2}$, $3\frac{3}{4}$, $4\frac{40\frac{1}{2}}{183}$ yojana. Wir aber geben $2\frac{48}{61}$ yojana als Maafs des vikampanam an.

Cap. 7 (bis fol. 32 a) maṃdalâṇa ya saṃṭhâṇe, und die Figur der Kreise, maṇḍalânâṃ saṃsthânam. Acht pratipattayaḥ (ashṭânâm paratîrthikânâm): wonach dieselbe als grades Quadrat samacaturasra oder schiefes Quadrat vishamac., als samacatushkoṇa grades Parallelogramm[2]) oder vishamac. schiefes Parallelogramm, samacakravâla Kreis oder vishamacakrav. Ellipse, cakrârdhacakravâla Halbkreis, endlich als chattrâkâra Sonnenschirm-artig d. i. Kreis-Segment gilt.

Cap. 8 (bis fol. 38 b) vikhkambho[3]), Ausdehnung (der Sonnenkreise). Drei pratipattayaḥ (trayâṇâm paratîrthikânâm), nämlich: 1) ein yojana Dicke[4]), 1133 yoj. Länge und Breite (âyâmavikhkambheṇam), 3399 yoj. Umfang (parikshepataḥ); 2) 1 dick, 1134 lang und breit, 3402 Umfang: 3) 1 dick, 1135 lang und breit, 3405 Umfang. Wir aber sagen: die Tageskreise der Sonne[5]) haben je eine Dicke von $\frac{48}{61}$ yojana[6]), Länge, Breite und Umfang dagegen sind unbestimmt.

---

1) aber der Text hat nicht das Gerundium, sondern das Praesens.

2) So ist wohl der Unterschied zwischen caturasra und catushkoṇa anzunehmen. Allerdings hat caturasra sonst die entwickelte Bedeutung: regelmäfsig, vgl. Stenzler zu Kumârasambhava I, 32: hier indessen reicht dies nicht aus. Mal. erklärt caturasrasaṃsthânasaṃsthitaḥ durch: vistârotsedhayoḥ samatvât samacaturasram, saṃsthânam âkâras, tena saṃsthito vyavasthito yaḥ — Derselbe Unterschied wie hier kehrt auch unten im vierten Buche wieder.

3) sic! statt vikhkambhe.

4) vâhalleṇaṃ, vâhalyena piṇḍena. Vgl. bahu παχυς.

5) maṇḍalapadâni, maṇḍalarûpâni padâni, sûryamaṇḍalasthânâni.

6) sollte dies nicht $2\frac{48}{61}$ yojana heifsen? Die Handschrift hat aber nur: sarvâṇy api maṇḍalapadâni sûryamaṇḍalâni pratyekaṃ vâhalenâ 'shtâcatvâriṅçadekashashṭibhâgâ ("ṛiṃdakâshash° Cod.) yojanasya, âyâmavishkambhaparikshepeṇa ây°kshepai(ḥ) punar aniyatâni âkhyâtâni.

Im **zweiten** Buche wird die Frage beantwortet: **tirichâ kiṃ vă**[1]) **gachaî** und wie geht sie (die Sonne) seitwärts (tiryak)? — Es lautet resp. die Inhaltsangabe der drei Unterabtheilungen dieses Buches in v. 9—11 der in die Einleitung eingefügten kârikâ-Strophen (die beiden letzten derselben in âryâ):

9. paḍivattîu[2]) udae taha atthamaṇesu ya 1 |
bheyaghâe kaṇṇakalâ 2, muhuttâṇa gaî-i yâ[3]) 3 ||

10. nikhkamamâṇe sigghagaî ya, visaṃte[4]) maṃḍagaî-i ya|
culasîisayaṃ, purisâṇaṃ tesiṃ ca paḍivattîu ||

11. udayasmi aṭṭha bhaṇiyâ bhedagghâe duve ya pa-
ḍivattî |
cattâri muhuttagaîe[5]) huṃti taîyaṃmi paḍivattî ||

Cap. 1 (bis fol. 41 a) behandelt also hiernach acht verschiedene gegnerische Ansichten[6]) in Bezug auf **Aufgang** und **Untergang** der Sonne (vgl. unten Buch 8): sûryasyodaye astamayaneshu ca pratipattayah paramatarûpâḥ. Und zwar wandelt (41 a) nach des Verf.'s Ansicht die **Airâvata**-Sonne[7]) nördlich und danach östlich vom Meru, während die **Bhârata**-Sonne südlich und danach westlich davon: **Airâvataḥ** sûryo Meror uttarabhâge tiryak paribhramya tadanantaraṃ Meror eva pûrvasyâṃ diçi tiryak paribhramati | **Bhârataḥ** sûryo Meror dakshiṇatas tiryak p. tadanantaraṃ Meroḥ paçcime bhâge tiryak paribhramati.

---

1) vâçabdaḥ sarvaprâbhṛitavaktavyatâpekshayâ samuccaye.
2) °tthîu Cod.
3) mit Verlängerung im Auslaut: für gatir iti ca.
4) nach te fehlt eine Kürze.
5) die schliefsende Länge von gaie ist überzählig.
6) udaye sûryodayavaktavyatopalakshite ashṭau bhaṇitâs tírthakaragaṇadharaiḥ pratipattayaḥ.
7) Bhâratavarsha.. occupies the southern segment of the circle, Airâvata is a similar northern segment Colebrooke 2, 222.

Cap. 2 (bis fol. 43 a) handelt 1) vom bhedaghâta d. i. dem Uebertritt der Sonne aus einem Kreise in den andern: bhedo maṇḍalasyâ 'pântarâlam, tatra ghâto gamanam, hana hiṅsâgatyor iti vacanât | sa ekeshâm matena pratipâdyaḥ | yathâ, vivakshite maṇḍale sûryeṇa pûrite sati tadanantaram sûryo 'param anantaram maṇḍalam saṃkrâmatîti. Dabei zwei gegnerische Ansichten (paramatavaktavyatopalakshite dve eva pratipattî). — Und 2) von den karṇakalâ Diagonaltheilen (?), davon nämlich, dafs alle beide Sonnen, im gleichen, ersten Augenblick in einen gegebenen Kreis eintretend, dann, die eine nach der östlichen, die andere nach der westlichen Ecke gerichtet, je mit einer kalâ (?) nach dem nächsten Kreise hin durchgehen (?): tathâ karṇaḥ koṭibhâgaḥ[1]), tam adhikrityâ[2]) 'pareshâm matena kalâ vaktavyâḥ | yathâ, vivakshite maṇḍale dvâv api sûryau prathamakshaṇe pravishṭau santau pûrvâparakoṭidvayam lakshikṛitya buddhyâ paripûrṇam yathâvasthitam maṇḍalam vivakshitvâ tata(ḥ) param maṇḍalasya karṇam koṭibhâgarûpam abhisamîkshya tataḥ kalayâ2 mâtrayâ-mâtrayâ[3]) ity arthaḥ, aparamaṇḍalâbhimukham atisarpantau câram carata iti.

Cap. 3 (bis fol. 55 a) handelt von muhuttâṇa gaî „dem Gang der Stunden" d. i. der Schnelligkeit des Ganges der Sonne durch ihre 184 Kreise pratimaṇḍalam muhûrteshu gatipramâṇam, resp. davon wie viel Feld sie Kreis für Kreis in einer Stunde durchläuft kiyanmâtram kshetram sûrya ekaikena muhûrtena gachati, wie sie aus dem allerinnersten Kreise (am längsten Tage) heraustretend nach

---

[1]) bei Colebrooke 2, 403—5 ist karṇa: the distance of the planets place from the earth's centre: davon ist hier nicht die Rede.
[2]) samadhi Cod. [3]) mâtrayâtrayâ Cod.

den anderen Kreisen hin immer schneller, dagegen aus dem alleräufsersten Kreise her nach innen gehend Kreis für Kreis immer langsamer geht, nishkrâman sarvâbhyantarân maṇḍalâd bahir nirgachan sûryo yathottaram maṇḍalaṃ saṃkrâman çîghragatiḥ çîghrataragatiḥ, viçan sarvabâhyamaṇḍalâd abhyantaram âgachan pratimaṇḍalam mandagatiḥ mandamandagatiḥ | teshâṃ ca maṇḍalânâṃ caturaçîtyadhikaṃ çataṃ sûryasya bhavati. Hierbei vier[1]) gegnerische Ansichten, wonach die Sonne in jedem muhûrta 1) 6000, 2) 5000, 3) 4000, 4) bald 6000 bald 5000 bald 4000 yojana durchwandert, während der Verf. ihr 5000 yojana mit einem Ueberschufs darüber pro muhûrta zuweist: sâiregâiṃ sâtirekâṇi samadhikâni pañca pañca yojanasahasrâṇi sûrya ekaikena muhûrtena gachati.

Im dritten Buche (bis fol. 58 a) wird die Frage verhandelt: ubhâsaï kevaïyam wieviel (Feld) erleuchtet (Mond oder Sonne)? candraḥ sûryo vâ kiyat kshetram âbhâsayati (lies: avabhâ°) prakâçayati. Hierbei giebt es zwölf pratipattayaḥ paratîrthikâbhyupagamarûpâḥ. Nach den Einen[2]) erleuchten Sonne und Mond nur eine Weltinsel (dvîpa) und ein Weltmeer, nach Anderen deren je drei, je $3\frac{1}{2}$[3]), je 7, je 10, je 12, je 42, je 72, je 142, je 172, je 1042, je 1072. Der Verf. selbst beruft sich für

---

[1]) cattâriti ca sûtre napuṅsakatvanirdeçaḥ prâkṛitatvât, prâkṛite hi liñgaṃ vyabhicâri | yad âha Pâṇiniḥ svaprâkṛitalakshaṇe (! vgl. hiezu Z. der Deutschen Morgenl. Ges. 19, 655): liñgaṃ vyabhicâry apîti. cattâri ist indefs vielleicht gar nicht Neutrum, sondern Schwächung aus catvâras, allerdings hier für das Feminin gebraucht, s. meine Abh. über die Bhagav. I, 425.

[2]) die eben nur einen Mond und eine Sonne annehmen, paratîrthikair ekasya candramasa ekasya ca sûryasyâ 'bhyupagamât.

[3]) addhuṭṭhe iti | ardhaṃ caturthaṃ yeshâṃ te ardhacaturthâḥ. Also durch Schwächung von caturtha zu uṭṭha entstanden. Das sanskritische adhyushṭa (s. Böhtlingk-Roth und Goldstücker) ist wohl nur eine falsche (denn adhy würde ajjhuṭṭha voraussetzen) Wiedererweckung dieser verstümmelten Mâgadhi-Form ? s. Bhagavatî I, 425.

seine Ansicht auf ein anderes Werk, die Jambudvîpaprajnapti: jahâ Jambuddîvapannattîe, und Malayagiri bringt Anfang und Schluſs des betreffenden Citates bei, verweist aber im Uebrigen auf das Werk selbst, da das Citat 4000 grantha (d. i. doch wohl çloka, s. Einleitung zur Bhagavatî pag. 376) umfasse und daher zu ausführlich sei, um mitgetheilt zu werden[1]). Die Sache selbst verhalte sich so. Der Jambudvîpa besteht aus 5 Ringen (cakravâla) Wenn nun beide Sonnen in den allerinnersten Kreis (bei der Sommerwende) eintreten, bescheinen sie zusammen drei Fünftel dieses aus 3660 Theilen bestehenden Ringfeldes, d. i. 2196 dgl. Theile, jede von ihnen 1½ Fünftel, resp. 1098 dgl. Theile. Zwei Fünftel davon, 1464 Theile, gehören der Nacht zu. Am zweiten Tage aber, wenn die Sonnen im zweiten Kreise, von dem allerinnersten aus, stehen, bescheint eine jede von ihnen 1½ Fünftel des Ringfeldes minus $\frac{2}{3660}$, am dritten Tage im dritten Kreise gehen $\frac{4}{3660}$ ab, und so Tag für Tag immer $\frac{2}{3660}$, bis im alleräuſsersten Kreise (am 183sten, kürzesten Tage) $\frac{366}{3660}$ d. i. gerade ein halbes Fünftel ausfällt (resp. der Nacht hinzutritt), und somit von einer jeden Sonne nur ein volles Fünftel des Ringfeldes, von beiden Sonnen zusammen resp. nur zwei Fünftel erleuchtet werden. In gleicher Weise findet dann wieder die Zunahme je um $\frac{2}{3660}$ pro Tag statt, bis die Sonnen wieder zum allerinnersten Kreise zurückgelangt sind.

---

[1]) yathâ Jambudvîpaprajnaptau: ayaṃ ṇaṃ Jamvuddîve dîve ity ârabhya yâva tae câmevasapuvvâreṇa (?) Jambuddîve dîve coddasa salilâsayasahassâiṃ chappannaṃ (56) ca salilâsahassâ (= 1456000) bhavaṃtitim (m aus dem secundären anusvâra entstanden?) akhkâyam (âkhyâtam) ity uktam | tathâ etâvad granthasahasracatushṭayapramâṇam atrâpi vaktavyam; paraṃ granthagauravabhayân na likhyate | kevalaṃ Jambudvîpaprajnaptipustakam eva nirîkshaṇîyam. — Vgl. über dies Werk Wilson sel. W. I, 281.

Im vierten Buche (bis fol. 67 b) fragt es sich: seyâiṃ[1]) kiṃ te saṃṭhiî? d. i. çvetatâyâḥ prakâçasya kathaṃ tava mate vyavasthitiḥ, „wie ist nach deiner Ansicht die Figur der Helle“? Unter çvetatâ, Helle, ist hier nach Mal. theils der Lichtkörper der Sonne und des Mondes theils ihr Lichtfeld zu verstehen: sâ çvetatâ dvidhâ bhavati.. candrasûryasaṃsthitir tâpakshetrasaṃsthitiç ca | iha çvetatâ candrasûryavimânânâm api vidyate, tatkṛitatâpakshetrasya ca, tataḥ çvetatâyogâd ubhayam api çvetatâ-çabdeno 'cyate. In Bezug auf erstere giebt es zwanzig pratipattayaḥ. Die Einen erklären die Figur von Sonne und Mond als die eines geraden Quadrates[2]) samacaturasrasaṃsthitâ, Andere als ein schiefes Quadrat vishamacatur., Andere als ein gerades Parallelogramm samacaûkkoṇa, als ein schiefes Parallelogramm, als gleichen Ring (Kreis) samacakkavâla, als ungleichen Ring (Ellipse), als Halbkreis cakkaddhacakkavâla, als Sonnenschirm (Kreissegment) chattâkâra, als Haus geha, als Bazar gehâpaṇa (gṛihayukta âpaṇo gṛihâpaṇaḥ), als Palast pâsâya, als Stadtthor gopura, als Wartthurm(?) pecchâghara (prekshâgṛiha), als Dach valabhî[3]), als Söller(?) hammiya[4]), als Schaukel(?) vâlagjapottiyâ[5]). Der Verf. adoptirt die erste Ansicht, und Malayagiri motivirt sie wie folgt: alle Zeitgruppen sushamâ,

[1]) Dies Wort kann des Metrum's halber in der That nur dreisilbig sein, doch bleibt dann unklar, wie es als ein Casus von çvetatâ (so der schol. durchweg) gefafst werden kann, während es sich doch nur auf çvetâ, als ein, freilich irregulär nasalirter, Locativ davon (statt seyâi), zurückführen läfst. — Im Text selbst findet sich die abstracte Form; denn der Anfang des Buches lautet: tâ kahaṃ te seyatî (sic! wohl °tâi?) saṃṭhiî âhiyâ iti vadijjâ, kathaṃ tvayâ çvetatâyâ(ḥ) saṃsthitir âkhyâtâ iti bhagavân vadeta (Mal.)

[2]) s. das oben pag. 274 über caturasra und catushkoṇa Bemerkte.

[3]) valabhyâ eva gṛihâṇâm âchâdanasyeva saṃsthitaṃ saṃsthânaṃ yasyâḥ sâ valabhisaṃṭhiyâ. [4]) harmyaṃ dhanavatâṃ gṛiham.

[5]) gj für gg, wie hier durchweg. vâlâgrapotikâçabdo deçiçabdâd [°daḥ?] âkâçe taḍâgamadhye vyavasthitaṃ krîḍâsthânaṃ labuprâsâdâm(?) âha.

asushamâ etc. beruhen auf dem an ihrer Spitze stehenden (5jährigen) yuga: am Anfang des yuga aber, am ersten Tage der schwarzen Hälfte des çrâvaṇa, befindet sich Morgens beim Aufgang die eine Sonne im Südosten, die andere im Nordwesten, und der eine Mond im Südwesten, der zweite im Nordosten: und bilden somit alle vier zusammen ein Quadrat: daſs die beiden Sonnen im allerinnersten, die beiden Monde im alleräuſsersten Kreise (maṇḍala) sich befinden, darauf wird als geringfügig hierbei nicht reflektirt. Mal. legt auf diese Erklärung übrigens so wenig Gewicht, daſs er direkt hinzufügt: es kann übrigens die quadratförmige Figur auch noch in anderer Weise, je nach Ueberlieferung, motivirt werden [1]).

Auch in Bezug auf die Figur des Lichtfeldes (tâpakshetra) giebt es sechszehn verschiedene Ansichten. Den Einen gilt sie als die eines Hauses geha, Anderen als Bazar, Palast, Stadtthor, Wartthurm (?), Dach, Söller, Schaukel (?), Anderen als die Gestalt des Jambudvîpa selbst [2]), oder als die des Bhâratam varsham [3]), Anderen als Garten, ujjâṇa, als Straſse nijjâṇa [4]), als Einspänner (?) egatonisaha [5]), als Zweispänner (?) duhatonisaha [6]), als Falke seyanaga (çyenakasyeva), als Eimer (? secanakapṛishṭhasyeva), dem Verf. als eine aufwärts gerichtete kalambukâ-Blume [7]). [Das

---

[1]) anyathâ vâ yathâsampradâyaṃ samacaturasrasaṃsṭhitiḥ paribhâvanîyâ.

[2]) jassaṃṭhiya tti | yat saṃsthitaṃ saṃsthânaṃ yasya sa yatsaṃsthito Jambudvîpo dvîpas tatsaṃsthitâ, tad eva Jambudvîpagataṃ saṃsthitaṃ saṃsthânaṃ yasyâḥ sâ tathâ tâpakshetrasaṃsthitiḥ prajnaptâ.

[3]) yatsaṃsthitaṃ Bhârataṃ varshaṃ tatsaṃsthitâ tâpaksh°tiḥ pra°ptâ.

[4]) niryâṇam purasya nirgamanamârgaḥ.

[5]) ekato rathasya ekasmin pârçve yo nitarâṃ sahate skandha(yoḥ) pṛishṭhe vâ samâropitam bhâram iti nishadho valivardas tasyeva saṃsthitaṃ saṃsthânaṃ yasyâḥ sâ.

[6]) ubhayato rathasyobhayoḥ pârçvayor yau nishadhau valivardau tayor iva . . .

[7]) uddhâmuhety âdi | ûrdhvamukhakalamvukapushpasaṃsthitâ | ûrdhvamukhasya kalamvukâpushpasyeva nâlikâpushpasyeva . . .

Längenmaafs des Lichtfeldes, tâpakshetrasyâ "yâmapramâṇam, während die Sonne im allerinnersten Kreise steht, wird von çrî Pâdaliptasûri in seiner jyotishkaraṇḍakamûlaṭîkâ auf 83333⅓ yojana angegeben].

Im fünften Buche (bis fol. 69 b) fragt es sich: kahiṃ paḍibayâ lesâ, kasmin pratihatâ sûryasya leçyâ [1]), „wo ist das Licht der Sonne gehindert"? d. i. wohl: wo findet es Widerstand, so dafs es nicht durchdringen kann? Hier giebt es zwanzig verschiedene Ansichten, welche je einen bestimmten Berg als das Licht der Sonne hindernd namhaft machen, nämlich den Maṃdara, Meru, Manorama, Sudaṃsaṇa (sudarçana), Sayampaha (svayamprabha), Girirâya (°râja), Rayaṇuccaya (ratnoccaya), Siluccaya (çilo°), Loyamajjha (lokamadhya), Loganâbhi, Accha (=sunirmala), Sûriyâvatta (sûryâvarta) [2]), Sûriyâvaraṇa, Uttama, Disâdi (dig-âdi) [3]), Avataṃsa, Dharaṇikîla [4]), Dharaṇisiṃga (°çriñga), Pavvayeṃda (parvatendra), Pavvayarâya. Nach des Verf.'s Ansicht aber sind es die in den Spalten der Meru-Abhänge befindlichen unsichtbaren (atomartigen Stoffe resp.) Wesen (pudgala), welche das Licht der Sonne aufhalten [5])!

Das sechste Buch (bis fol. 72 b) handelt davon: kahaṃ te uyasaṃṭhiî [6]), „wie (ob beständig und einförmig,

---

[1]) tejoleçyâ erklärt Malay. auf fol. 56 durch tejojvâlâ. Es werden sechs verschiedene Farben derselben unterschieden, roth (?kâu), schwarz, blau, licht, lotus(gelb), weifs, s. meine Abh. über die Bhagavatî 2, 160.

[2]) sûrya ist hier nur upalakshaṇam, candragrahanakshatratârakâç ca pradakshiṇam âvartante yasya sa sûryâvartaḥ. Ebenso im folgenden Namen: sûryair upalakshaṇam etat, candra°târakâbhiç ca samantataḥ paribhramaṇaçîlair âvriyate veshṭyate smeti sûryâvaraṇaḥ.

[3]) diçâm âdiḥ prabhavaḥ. [4]) dharaṇyâḥ pṛithivyâḥ kîlaka iva.

[5]) ye ṇaṃ pudgalâ Merutaṭabhittisaṃsthitâḥ sûryasya leçyâṃ spṛiçanti, te pudgalâḥ sûr. leç. pratighnanti, abhyantaram praviçantyâḥ sûryasya leçyâyâḥ taiḥ pratiskhalitatvât | ye 'pi pudgalâ Merutaṭabhittisaṃsthitâ apy adṛiçyamânapudgalântargatâ sûkshmatvân na cakshuḥsparçam upayânti, tathâ 'py adṛishṭâ api sûryaleçyâm pratighnanti. S. unten Buch 7 und Buch 20., und vgl. die ähnlichen Angaben bei Colebrooke 2, 398—9.

[6]) kathaṃ kena prakâreṇa kim sarvakâlam ekarûpâvasthâyitayâ utâ 'nyathâ ojasaḥ prakâçasya saṃsthitiḥ avasthânam.

oder wie sonst?) ist die Figur des Sonnenlichtes"? Hier giebt es 25 pratipattayaḥ paratîrthikânâm, welche die Dauer einer Strahlkraft der Sonne vom Maafse des Augenblickes an bis zu dem einer ganzen usappiṇî hin variiren lassen[1]. Die Einen also sagen: jeden Augenblick (anusamayam) entsteht der Sonne eine andere Strahlkraft und schwindet ihr die bisherige[2]. Andere sagen: stündlich (anumuhuttam), täglich, halbmonatlich, monatlich geschieht dies, Jahreszeit für Jahreszeit, Semester für Semester, Jahr für Jahr, yuga für yuga, alle 100 Jahre, alle 1000 Jahre, alle 100000 Jahre, puvva[3]) für puvva, alle 100, alle 1000, alle 100000 puvva, paliuvama (palyopama) für paliuvama, alle 100, 1000, 100000 pal., sâgarovama für sâgarovama, alle 100, 1000, 100000 sâg., usappiṇî für usappiṇî. Alles falsch. Der Verf. meint, dafs, wenn die Sonne am Ende des Sonnenjahres im allerinnersten Kreise steht (am längsten Tage also), ihre Vollkraft 30 muhûrta lang dauert (tadâ sûryasyaJaṃvudvîpayatasy a u j a ḥ paripûrṇapramâṇam tri(ṇ)-çatam muhûrtân yâvad bhavati), von da an aber ist sie unstet (sarvâbhyantarân maṇḍalât param . . anavasthitam bhavati), nimmt nämlich Tag für Tag um $\frac{1}{1830}$stel ab, bis sie im zweiten Semester wieder, vom alleräufsersten Kreise zurückkehrend, täglich je um eben so viel zunimmt.

Im siebenten Buche (bis fol. 73 a) steht zur Frage: **ke sûriyaṃ varayate** d. i. ke pudgalâḥ **sûryaṃ varayanti** sûryaleçyăsaṃs(p)ṛishṭà bhavanti, „wer wehrt die Sonne ab" oder nach einer anderen Auffassung der √ var:

---

[1]) Ebenso unten im 17ten Buche.

[2]) pratikshaṇam eva sûryasya ojo 'nyad utpadyate anyad apaiti, d. i. pratikshaṇaṃ sûryasya ojaḥ prâktaṇâbhirûpapramâṇaṃ vinaçyati, anyad eva prâktanâd bhinnapramâṇam oja utpadyate.

[3]) puvva, pûrva, mufs hier wohl: Million bedeuten. Anders schol. zu Hem. 133. Vgl. Bhagavati 1, 427.

„wer zieht das Licht der Sonne an sich?“ (sûryaṃ varayan, âptum ichan, svaprakâçakatvena svîkurvan, offenbar von √ var velle). Es werden hier wieder dieselben zwanzig Bergnamen[1]) wie im fünften Buche als irriger Weise hiefür alleinig geltend gemacht aufgeführt, resp. neben ihnen die pudgala des Meru etc. als diejenigen bezeichnet, welche um ihres eigenen Glanzes willen das Sonnenlicht an sich ziehen: na kevalo Merur eva sûryaṃ varayati kiṃ tv anye 'pi pudgalâḥ.. (ye) pudgalâ Merugatâ amerugatâ vâ sûryaleçyâṃ spṛicanti, te pudgalâḥ svaprakâçakatvena sûryaṃ varayanti.

Das achte Buch (bis fol. 79 a) handelt davon: kahaṃ te udayasaṃṭhiî, „wie steht's nach deiner Ansicht mit dem Aufgang (der Sonne vgl. oben 2, 1)“? resp. der beiden Sonnen in Jambudvîpa, der vier Sonnen in dem den J. umgebenden Salzmeere (lavaṇoda fol. 78 a), der zwölf Sonnen in der nächsten Zone (79 a) Dhâyaïsaṃḍa[2]) d. i. Dhâtakîshaṃḍa, der zweiundvierzig Sonnen in dem schwarzen Meere darum (kâloda), und der zweiundsiebzig Sonnen[3]) in der inneren Hälfte der nächsten Zone Pushkaradvîpa, abbhiṃtarapukhkaraddhe. Hierbei drei pratipattayas. Einige z. B. sagen, dafs wenn in der südlichen Hälfte des Jambudvîpa der Tag 18 muhutta dauert, ganz dasselbe auch in der nördlichen Hälfte der Fall sei etc. — Ueber die Zahl der Sonnen s. oben p. 268—9 und unten Buch 19.

---

[1]) Mandaraḥ parvato hi sûryeṇa maṇḍala(m) paribhramya (? myâ Cod.) sarvataḥ prakâçyate | tataḥ sûryaṃ prakâçakatvena varayati.

[2]) so ist die Namensform im Mâgadhî (Dhâyaïsaṃḍe dive vârasa ya sûrâ), und daraus ergiebt sich, dafs nur die Form Dhâtakishaṃḍa (shaṃḍa, a wood, a thicket) richtig. die Form °khaṇḍa dagegen falsch ist; vgl. Colebrooke 2, 222, 224.

[3]) 36 südlich, dakshiṇadikcâribhir Jambûdvîpâdigataiḥ saha sam(ay)â çreṇyâ pratibaddhâḥ, 36 nördlich ebenso.

Das neunte Buch (bis fol. 84 b) beschäftigt sich mit einem praktischeren Gegenstande, nämlich der Frage: kaĩkaṭṭhi porisi châyâ? kimpramâṇâ paurushî châyâ, also mit dem Maaſse des menschlichen[1]) Schattens, resp. in den verschiedenen Jahreszeiten. Hier sind u. A. 96 pratipattayas zu erledigen, z. B. am längsten Tage wirft die Sonne beim Aufgang und Untergang vierfachen Schatten (von vierfacher Gröſse), am kürzesten zweifachen (von doppelter Gröſse), dazwischen auch mal gar keinen u. dgl. mehr. — Es giebt 25 Arten Schatten, Pfostenschatten etc., die Malay. nicht besonders aufführt, da ihre Namen klar seien[2]): nur vom Kugelschatten golachâyâ handelt er speciell, und giebt, nach Anleitung des Textes acht verschiedene Arten davon an: Kugelschatten, Halbkugelschatten, Schatten einer aus mehreren Kugeln zusammengesetzten Kugel golagola[3]) oder Halbkugel, Schatten einer Reihe von Kugeln golâvali oder Halbkugeln, und endlich Schatten eines Haufens von Kugeln golapuṃja[4]) oder Halbkugeln.

Das zehnte Buch (bis fol. 168 a) mit 22 prâbhṛitaprâbhṛita beantwortet die Frage: joge kiṃ te va âhie „und was verstehst du unter yoga?", handelt resp. in voller Ausführlichkeit von der Verbindung des Mondes mit den nakshatra. Die Inhaltsangabe für die einzelnen Capp. lautet in v. 12—15 der in die Einleitung eingefügten kârikâ-Strophen (in çloka) folgendermaſsen:

---

[1]) resp. des Schattens überhaupt: denn der Mensch ist hier nur exempli gratia genommen: dvipaurushim dvipurushapramâṇâm, purushagrahaṇam upalakshaṇam, tataḥ sarvasyâ'pi vastunaḥ prakâçyasya dviguṇâṃ châyam nirvartayatiti drashṭavyam.

[2]) khambhachâyety âdi | prâyaḥ sugamam | viçeshavyâkhyânam ca 'mishâm padânâṃ çâstrântarâd yathâsampradâyaṃ vâcyam.

[3]) golair bahubhir militvâ yo nishpâdita eva golaḥ, sa golagolaḥ.

[4]) golânâm puñjo golapuñjo, golotkara ity arthaḥ.

12. âvaliyă [1] muhuttagje[1]) [2] evaṃ bhâgâ [3] ja[2]) jogasâ [4] |
kulâiṃ [5] punnamâsî [6] ya sannivâe [7] ya saṃṭhiî [8] ||

13. târagjaṃ [9] ca netâ [10] ya caṃdamagjă [11] tti yâvaro(?!) |
devatâṇa ya[3]) ajjhayaṇe [12] muhuttâṇaṃ[4]) nâmayâi [13] ya ||

14. divasarâî vuttâ[5]) [14] ya tibi[6]) [15] -gottâ [16] bhoyaṇâ-
ṇi [17] ya |
âiccacâra [18] -mâsâ [19] ya paṃca saṃvacharâi [20] ya ||

15. joisassa sayadârâiṃ [21] nakhkattavijae [22] vi ya |
dasame pâhuḍe ee vâvîsaṃ pâhuḍapâhuḍâḥ[7]) ||

Cap. 1 (bis 85 a) âvaliyă, nakshatrâṇâm âvalikâkramaḥ, die Reihenfolge der 28 nakshatra, von abhijit an. Es giebt hierbei fünf pratipattayaḥ: leider giebt Mal. aber nur die erste derselben an, die Meinung derer, welche[8]) die Reihe mit kṛittikâ beginnen. Die übrigen vier fertigt er mit den Worten ab: evaṃ çe(sha)pratipatticatushṭaya-

---

[1]) über die Schreibung gj statt gg s. Bhagavatî I, 387, 5 v. u. (statt ge lies daselbst gg). [2]) sic! für ya, aus ca.

[3]) metri causa zu tilgen, oder devatâna dreisilbig (dev'tâna) zu lesen.

[4]) dreisilbig zu lesen (m'huttâṇam), metri causa.

[5]) ? divasarâishuttâ Cod. [6]) einsilbig zu lesen (t'hi), metri causa.

[7]) Das erste pâhuda zweisilbig metri causa, wohl also: pâh'ḍa.

[8]) so z. B. noch das Anuyogadvârasûtra (27 b. 28 a), welches zunächst als Norm für die von den nakshatra zu bildenden Namen die von kṛittikâ gebildeten dgl. aufführt, also kattie (kittie), kittidatte, kittidhamme, kittisamme, kittideve, kittidâse, kittisene, kittirakhkie (evaṃ jâva bharaṇî), und sodann die Namen der nakshatra selbst in drei „saṃgahaṇigâthâ" genannten âryâ-Strophen, in denen die Sprache vielfach sehr gewaltsam behandelt ist, aufführt. Der Nom. Sgl. 1. Decl. endet darin auf o, der Nom. Plur. auf âŭ, îŭ: es erscheinen ferner die Nominativ-Formen darin mehrfach auch ganz ohne Endung, resp. ohne Verlängerung: ja sogar thematische Vocallängen derselben (â, î femin.) sind darin metri causa verkürzt, so wie Positionslängen durch Schreibung einfacher Consonanz aufgehoben, während umgekehrt andere Silben aus gleichem Grunde entweder wirklich durch sonst unberechtigte Verdoppelung je des folgenden Consonanten mit Positionslänge bereits versehen oder doch als damit versehen, resp. als lang zu lesen sind.

kittiyă rohiṇĭ migasiră, addâ ya punavvasû ya pusso ya |
tatto (!) ya assilesâ (!) maghâ (lies mâghâ!) 'to do phaguṇîu ya ||
hattho cittâ sâi (lies sâî), visâhâ (lies vîsâhâ!) saha ya hoi aṇurâhâ |
jeṭṭhâ mûlâ puvvâ, 'sâḍhâ saha uttarâ ceva ||
abhii savaṇaṃ dhaṇitthâ satibhisayâ hoṃti bhaddavayâ(u ya) |
revatĭ assaṇĭ bharaṇî, esâ nakhkattaparivâḍî ||

gatâny api sûtrâṇi paribhâvanîyâni. Es wird dieser Defect indessen wohl durch die in Cap. 21 enthaltenen Angaben (s. unten) ersetzt. Er fährt dann fort: „wir aber beginnen sie mit abhijit [1]), weil, nach dem Ausspruch von Pâdaliptasûri [2]), alle Zeitperioden sushamâ u. s. w. mit dem Anfang des yuga beginnen, mit dessen Ende ausgehen, der Anfang des yuga aber markirt ist durch die Vereinigung des Mondes [3]) mit abhijit am ersten Tage der schwarzen Hälfte des çrâvaṇa im karaṇa vâlava. So heifst es im jyotiḥkaraṇḍaka (in âryâ): sâvaṇabahulapaḍivae (pratipadi) vâlavakaraṇe abhîinakhkatte | savvattha paḍhamasamaye jugassa âî viyâṇâhi [4]).

Die Namen der naksh., welche der Text im Verlaufe nennt, stimmen zu den sonstigen Namen [5]), resp. meist zu den sekundären, nicht zu den vedischen Formen derselben.

Cap. 2 (bis 87 b) muhuttagje, nakshatravishayam muhûrtâgram muhûrtaparimâṇam, die Stundenzahl, welche die Verbindung der einzelnen naksh. mit dem Monde (und resp. auch der Sonne) dauert. Die Eintheilung der nakshatra in vier Gruppen, deren Glieder entweder $9\frac{27}{67}$ muhûrta lang (abhijit allein), oder 15 muh. lang (ihrer sechs, çatabhishaj u. s. w., oder 30 muh. (funfzehn), oder 45 muh. (sechs, die 3 uttara etc.) lang mit dem Monde verbunden bleiben [6]), ist (vgl. diese Stud. 9, 442) ganz identisch

---

[1]) vgl. indefs Cap. 17. wo sie mit kṛittikâs (!) beginnen, sowie Capp. 9. 20 wo mit uttarâshâḍhâs (!)

[2]) ee u susamâsusamâdaye addhâvisesâ (oder ob aṭṭhî° d. i. ashṭi° ?) jugâdiṇâ saha pavattaṃti | jugaṃteṇa saha saha samappanti (samâpyante).

[3]) Von der Sonne wird resp. hierbei ganz abstrahirt: vgl. hiezu das unten zu Cap. 21 Bemerkte, und Buch 12.

[4]) zu viyâṇâhi (√ juâ) erwartet man âiṃ (âdim). sarvatra bedeutet soviel als: Bhârate Airâvate Mahâvidehe ca.

[5]) für mṛigaçiras findet sich auf f. 188 a saṃṭhâṇâ (Plur. Fem.), und jyeshṭhâ erscheint in dem Neumondsnamen jiṭṭhâmûlî (fol. 110 a) in der Form jyeshṭhâmûla.

[6]) resp. mit der Sonne 4 Tage 6 muh., 6 Tage 21 muh., 13 Tage

mit den gleichen Angaben Garga's im schol. zu Varâhamihira's bṛihats. 4, 7, s. Naksh. 1, 309 ff.

Für den dem nakshatra abhijit zukommenden Tagesantheil $\frac{21}{67}$ = $\frac{630}{67}$ muh., resp. = $9\frac{27}{67}$ muh. führt Malayagiri zwei âryâ an[1]):

chac ceva sayâ tîsâ (630) bhâgâṇaṃ abhii sîmavikhkambho |
diṭṭho savvaḍaharaṇâ (?) savvehi aṇaṃtanâṇîhiṃ ||
abhiissa caṃdayogo sattaṭṭhîkhaṃḍio[3]) ahoratto |
bhâgâ[4]) ya egavîsâ, puṇa âhiyâ[5]) nava muhuttâ ||

Cap. 3 (bis fol. 88 b) bhâgâ, die den einzelnen nakshatra zukommenden Tag- oder Nacht- (und resp. Himmelsraum-) Theile, nämlich Eintheilung derselben in pûrvabhâgâni[6]) samakshetrâṇi, in paççâdbhâgâni[7]) samakshetrâṇi, in naktambhâgâni[8]) apârdhakshetrâṇi[9]), und in ubhayabhâgâni[10]) dvyardhakshetrâṇi, d. i. in solche, deren Conjunction mit dem Monde am Vormittage oder Nachmittage oder in der Nacht oder sowohl bei Tage als bei Nacht beginnt, und resp. eine ganze Tagnacht (30

---

12 muh., 20 Tage 3 muh., was denn in Summa bei Multiplikation dieser Zahlen je mit der Zahl der entsprechenden Sterne (1, 6, 15, 6) gerade 366 Tage (nämlich 4 Tage 6 muh., 40 Tage 6 muh., 201 Tage, 120 Tage 18 muh.) ausmacht.

[1]) iha abhijinnakshatram saptashashṭikhaṇḍikṛitasyâ 'horâtrasyaikaviṅçatim bhâgân $\frac{21}{67}$ candreṇa saha yogam upaiti | te ca ekaviṅçatir api bhâgâ muhûrtagatabhâgakaraṇârthaṃ (°gatâ Cod.) triṅçatâ guṇyante | jâtâni 630 | tathâ ca etâvân kâlam adhikṛitya sîmâ vistâro abhijinnakshatrasyâ 'nyatrâ 'py uktaḥ.

[2]) die o-Formen hier und im Folgenden bezeugen, dafs es ein sekundärer Text ist.

[3]) °ṃḍiu Cod., aber metri causa o zu lesen. [4]) bhogâ Cod.

[5]) ? tâ puṇa âhiyâ Cod.

[6]) divasasya pûrvabhâgaç candrayogasyâdim adhikṛitya vidyate yeshâm | samam pûrṇam (kshetraṃ) ahorâtrapratimitaṃ candrayogam adhikṛityâ 'sti yeshâm. [7]) divasasya paççâttaro bhâgaç candrayogasyâdim . . .

[8]) naktaṃ râtrau candrayogasyâdim adhikṛitya bhâgo 'vakâçe yeshâm . .

[9]) apagatam ardham yasya tad apârdham, ardhamâtram ity arthaḥ | ardhamâtraṃ (apârdha° Cod.) kshetram ahorâtrapramitaṃ (!) yeshâm.

[10]) ubhayaṃ divasarâtrî, tasya divasasya râtreç cety arthaḥ | candrayogasyâdim adhikṛitya bhâgo yeshâm.

muhûrta), oder nur eine halbe dgl. (15 muh.), oder 1½ dgl. (45 muh.) hindurch dauert.

Die erste Gruppe der samakshetra, die der pûrvabhâga, besteht aus sechs nakshatra (puvvaputthavayâ ity âdi), die zweite, die der paçcâdbhâga, aus deren zehn (abhiî ity âdi) und ebenso die der ubhayabhâga dvyardhakshetra (uttarâ putthavayâ ity âdi). Es ist hier somit eine ganz analoge Eintheilung vorliegend, wie die im vorigen Capitel, die wir eben bereits aus Garga und dem Nakshatrakalpa § 5 kennen, s. Naksh. 1, 312 und diese Stud. 9, 442. Auffällig ist indessen hier, daſs abhijit mit unter die samakshetra gerechnet wird: denn es gehört zwar zu den paçcâdbhâga, aber denn doch eben nicht zu den samakshetra, sondern zu den apârdhakshetra, zu denen es auch in Cap. 22 wo eine ähnliche, in einigen Beziehungen indeſs abweichende Eintheilung der naksh. wiederkehrt, gerechnet wird. Mal. giebt im nächsten Cap. (fol. 89 a) eine Art Aufschluſs hierüber, indem er bemerkt, daſs abhijit wegen seiner konstanten Verbindung mit çravaṇa selbst auch zu den samakshetra gerechnet werde, obschon ihm nur ein kshetram von 9 muh. nebst etwas darüber (s. Cap. 2 und 21) gebühre: ihâ 'bhijinnakshatraṃ na samakshetraṃ nâ 'pi (pa Cod.) dvyardhakshetram, kevalaṃ çravaṇanakshatreṇa saha sambaddham upâttam ity abhedopacârât tad api samakshetram upakalp(y)a samakshetram ity uktam | sâtirekaikonacatvâriṅçanmuhûrtapramâṇaṃ (ṇa Cod.) | tathâ hi: sâtirekâ nava muhûrtâ abhijitas, triṅçan muhûrtâḥ çravaṇasyety ubhayamîlane yathoktaṃ muhûrtaparimâṇam bhavati. Auch auf den eigenthümlichen Widerspruch, in welchem die Zurechnung von abhijit zu den paçcâdbhâga mit der sonstigen

Angabe des Textes, dafs das yuga von der Conjunction des Mondes mit abhijit am Morgen (prâtar) beginne, macht Mal. selbst aufmerksam und sucht ihn hinweg zu erklären.

Cap. 4 (bis fol. 93 b) jogasâ, yogasattir yogasyâdiḥ, nähere Angaben über die Tageszeit, in welcher die einzelnen nakshatra (von abhijit an) mit dem Monde in Conjunction treten, und über die Dauer dieser Conjunction. Es ist zu bedauern, dafs der Text auch hier von Mal. obschon reichlicher, wie sonst, doch nur in höchst ungenügender Weise aufgeführt wird. Er beruft sich dabei auch wieder auf das Jyotiḥkaraṇḍakam.

Cap. 5 (bis fol. 94 a) kulâiṃ kulopakulâni, die Familienverbindung der naksh. mit den Monaten. Diejenigen naksh. nämlich, welche in der Regel einen Monat beenden, heifsen dessen kula, Familie: yair nakshatraiḥ prâyaḥ sadâ mâsânâm parisamâptaya upajâyante mâsasadṛiçanâmâni ca tâni nakshatrâṇi kulânîti prasiddhâni. So z. B. endet der çrâvishṭha-Monat (der erste in der hiesigen Reihe) meist mit çravishṭhâ, der bhâdrapada mit uttarabhadrapadâ, der ăçvayaka (sic! °yuja?) mit açvinî etc. Die den kula nächst vorhergehenden (adhastanâni) nakshatra (çravaṇa u. s. w.) heifsen upakula, und die diesen wieder vorhergehenden vier (abhijit u. s. w.) heifsen kulopakula.

Cap. 6 (bis fol. 111 b) punnamâsî, die Vollmondstage, d. i. die Untersuchung darüber, wie und mit welchem nakshatra dieselben endigen (kathaṃ kena nakshatreṇa parisamâpyamânâḥ), nämlich während der je fünf Jahre, resp. Male, eines yuga. (Vgl. unten Cap. 22). Ihre Namen sind: çrâvishṭhî, praushṭhapadî, âçvayujî etc. Zur çrâvishṭhî I. gehören — vgl. hiezu die mehrfach abwei-

chenden Angaben des kâlanirṇaya in Naksh. 2, 348 — die drei nakshatra abhijit, çravaṇa und dhanishṭhâ, als dieselbe durch Conjunction mit dem Monde beendend (candreṇa saha yathâyogaṃ saṃyujya parisamâpayanti). Hierzu citirt Mal. (oder ob der Text selbst?) 13 gâthâ in Mâgadhî, die er dann der Reihe nach erklärt (bis 97 b). Und zwar endet die erste çrâvishṭhî eines yuga in dem nakshatram dhanishṭhâ, während von demselben noch $3\frac{19}{62}$ muh. und $\frac{65}{67}$ eines 62stels muh. restiren (çesheshu); die zweite çrâv. endet in dem naksh. dhanishṭhâ, während davon noch $29\frac{46}{62}$ muh. und $\frac{52}{67}$ eines 62stels muh. restiren; die dritte çrâv. in dem naksh. çravaṇa unter Rest von $26\frac{11}{62}$ muh. und $\frac{39}{67}$ eines 62stels muh.; die vierte çrâv. in dem naksh. dhanishṭhâ unter Rest von $16\frac{33}{62}$ und $\frac{26}{67}$ eines 62stels muh.; die fünfte çrâv. in dem naksh. çravaṇa bei $12\frac{60}{62}$ muh. und $\frac{32}{67}$ eines 62stels muh. als Rest. — Zur praushṭhapaḍî II (poṭṭhevaî fol. 99 a) gehören die drei folgenden nakshatra, çatabhishaj und die beiden proshṭhapadâs. Und zwar endet die erste der 5 praushṭh. eines yuga in dem nakshatram uttarabhadrapadâ, während noch $27\frac{14}{62}$ muh. und $\frac{64}{67}$ eines 62stels muh. davon restiren; die zweite pr. eines yuga endet in dem naksh. pûrvabhadrapadâ, während noch $8\frac{41}{62}$ muh. und $\frac{51}{67}$ eines 62stels muh. restiren; die dritte pr. endet in dem naksh. çatabhishaj unter Restirung von $5\frac{6}{62}$ muh. und $\frac{36}{67}$ eines 62stels muh.; die vierte in dem naksh. uttarabhadrapadâ [1]) bei $40\frac{41}{62}$ muh. und $\frac{24}{67}$ eines 62stels muh. als Rest; die fünfte in dem naksh. pûrvabhadrapadâ unter Restirung von $21\frac{50}{62}$ muh. und $\frac{11}{67}$ eines 62stels muh. als Rest. — Zur âçvayujî III gehören (fol. 99 b) nur zwei nakshatra revatî und açvinî, hie und da indessen

[1]) dasselbe gehört zu den dvyardhakshetra, mit 45 muh.

auch noch drittens die uttarabhadrapadâ (ihottarabhadrapadâ nakshatram api kâṃcid âçvayujîm paurṇamâsîm parisamâpayati). Die speciellen Angaben hier und im Folgenden sind ebenso genau auf den 4174sten Theil eines muhûrta (= 87sten Theil einer Minute) ausgerechnet, wie bisher[1]). — Zur kârttikî IV gehören bharaṇî und kṛittikâ, hie und da indefs drittens auch açvinî; — zur mârgaçîrshî V gehören rohiṇikâ und mṛigaçiras; zur paushî VI ârdrâ, punarvasu und pushya; zur mâghî VII açleshâ und maghâ; zur phâlgunî VIII die beiden phâlgunî; zur caitrî IX hasta und citrâ; zur vaiçâkhî X svâti und viçâkhâ, hie und da auch noch anurâdhâ; zur jyaishṭhî XI anurâdhâ, jyeshṭhâ, mûlam; endlich zur âshâḍhî XII die beiden ashâḍhâs (fol. 102 b). Daran schliefst sich eine nochmalige Darstellung (fol. 103 a) über die kula und upakula (s. Cap. 5) der Vollmondstage. — Darauf geht der Text (fol. 104 a) zu den 12 Neumondstagen über, speciell zu der Angabe der je zu ihnen, als sie beendigend gehörigen, resp. bei ihrem Ende mit dem Monde in Conjunction stehenden nakshatra, stets je des 15ten nämlich von dem nakshatra des entsprechenden Vollmondstages aus gerechnet. Es gehören somit zu dem çrâvishṭhî-Neumondstage[2]) açleshâ und maghâ, vyavahâratas nämlich, paramârthatas dagegen gehören dazu punarvasu, pushya und açleshâ. Hieran knüpft sich eine ausführliche Erörterung[3]) der fünf

---

[1]) Auch von diesen speciellen Angaben gilt wohl dasselbe, was von sonstigen dgl. Angaben der Jaina (vgl. Çatruṃj. Mâh. p. 47 und Bhagavatî 2, 240). Es ist leicht, den Schein der Genauigkeit zu erwecken, wenn man dabei auf die Wirklichkeit keine Rücksicht nimmt, und nur ganz chimärische Rechnungen aufstellt.

[2]) und zwar ist hier mit çrâvishṭhî, bhâdrapadi etc. der Neumond des çrâvaṇa, resp. bhâdrapada-Monats gemeint çravishṭhânakshatraparisamâpyamânaçrâvaṇamâsabhâvinî, nicht (wie in Cap. 7) die direkt mit den nakshatra çravishṭhâ, resp. bhadrapadâ in Conjunction stehende amâvâsyâ.

[3]) yugasyâdau prathamâ çrâvishṭhy amâvâsyâ kena candrayuktena nakshatreṇopetâ satî samâptim upayâti.

çrâvishṭhî amâvâsyâ eines yuga (bis 106 a): die erste derselben endet in dem naksh. açleshâ, während noch $1\frac{40}{62}$ muh. und $\frac{66}{67}$ eines 62stels muh. restiren: die zweite in dem naksh. pushya während schon $16\frac{56}{62}$ muh. und $\frac{14}{67}$ eines 62stels muh. davon vorüber sind (atikrânteshu) etc. Ebenso je im Folgenden. Zur poṭṭhavayî II gehören die beiden phagguṇî vyavahârataḥ, paramârthatas aber gehört noch maghâ dazu: — zur âsoî III (âçvayujî) gehören hasta und citrâ, resp. noch uttaraphalguṇî: — zur kattiyâ IV svâti und viçâkhâ, resp. noch citrâ: — zur magjasirâ V anurâdhâ, jyeshṭhâ und mûla, resp. viçâkhâ, anur., jy.: — zur posî VI die beiden ashâḍhâ, resp. noch mûla: — zur mâhî VII abhijit, çravaṇa, dhanishṭhâ, resp. uttarâshâḍhâ, abh. und çr.: — zur phagguṇî VIII çatabhishaj und pûrvabhadrapadâ, resp. noch dhanishṭhâ: — zur citti IX uttarabhadrapadâ, revatî und açvinî, resp. die beiden bhadrapadâ und revatî: — zur vaïsâhî X bharaṇî und kṛittikâ, resp. revatî, açvinî und bharaṇî: — zur jitthâmûlî (jyeshṭhâmûlî) XI rohiṇî und mṛigaçiras, resp. rohiṇî und kṛittikâ: — zur âsâḍhî XII ârdrâ, punarvasu, pushya, resp. mṛigaçiras, ârdrâ und punarvasu. Und hieran schliefst sich dann ebenfalls noch eine Untersuchung über die kula und upakula der Neumondstage an (f. 110 b).

Cap. 7 (bis fol. 112 b) sannivâe amâvâsyâpaurṇamâsîsaṃnipâtaḥ, über die gegenseitige harmonische Verkettung der Neumonds- und Vollmondstage. Der Neumond fällt stets auf das vom naksh. des Vollmondes aus gerechnet funfzehnte nakshatra. Wenn z. B. an der çrâvishṭhî paurṇamâsî der Mond mit çravishṭhâ in Conjunction steht, so ist der Neumond des çrâvaṇa-Monats mâghî d. i. maghânakshatrayuktâ. Und ist der Vollmond mâghî, so ist der Neumond des betreffenden (mâgha-) Monats çrâvishṭhî d. i. çravishṭhâyuktâ. Es correspondiren resp. ferner:

die Vollmonde	mit den Neumonden:	im Monate
›raushṭhapadî (uttarabhadr.)	phâlgunî (uttaraph.)[1]	bhâdrapada
phâlgunî	praushṭhapadî	phâlguna
âçvayuji	caitrî	âçvina
caitrî	âçvayuji	caitra
kârttikî	vaiçâkhî	kârttika
vaiçâkhî	kârttikî	vaiçâkha, u. s. w. (e-

'am uttarasûtram api bhâvanîyam).

Cap. 8 (bis fol. 113 a) saṃṭhiî, Figuren der nakshatra. Mal. erklärt nur die Angabe über abhijit, daſs es die Figur ›iner Reihe von Kuhhäuptern (! gosîsâvalî) habe; die übrigen ›ûtra läſst er bei Seite: evaṃ çeshâṇy api sûtrâṇi bhâvanî- ›âni | navaram dâmaṇî paçubandhanam | çeshaṃ prâyaḥ ugamam. Dafür aber citirt er dann noch drei entsprechende ›âthâ aus der Jambudvîpaprajnapti. Der Text derselben ›t theilweise unklar, doch ergiebt sich mit Sicherheit völlige)ifferenz von den Angaben der brahmanischen Astronomen . Colebr. 2, 322 (Tafel), und Naksh. 2, 391.

Cap. 9 (bis fol. 113 b) târagjam, târâparimâṇam. ›ternenzahl der nakshatra. Mal. erwähnt vom Texte nur, ›aſs abhijit 3 Sterne habe: evaṃ çeshâṇy api praçnanirva- anasûtrâṇi bhâvanîyâni. Doch citirt er dann noch zwei 'erse aus der Jambudvîpaprajnapti: vgl. das hierüber diese ›tud. 9, 448 Bemerkte, wonach hier im Wesentlichen Ueber- ›instimmung mit den sekundären dgl. Angaben vorliegt.

Cap. 10 (bis fol. 118 a) netâ, Führer, d. i. welche akshatra welchen Monat führen? dadurch nämlich, daſs

[1]) da nämlich abhijit wegen seiner geringen Zeitdauer meist nicht mit Rechnung kommt (!), ist uttaraphâlgunî von uttarabhadrapadâ aus das nfzehnte nakshatra (!): uttarabhadrapadâta ârabhya pûrvam uttaraphâlgunî- ıkshatrasya pañcadaçatvât | yat tv apântarâle abhijin nakshatram, tat stoka- ılatvât prâyo na vyavahârapatham avatarati | tathâ ca samuvasaṃyâga- ıttam (!): Jaṃvuddîve dîve abhii vajjehi sattavîsâe nakhkattehi saṃ- ıvahâro vaṭṭaï-tti | tataḥ sad api tan na gaṇyate |

ihr Untergang mit dem Schlufs des Tages zusammentrifft. kati nakshatrâṇi svayam-astaṃgamanenâ 'horâtraparisamâptyâ kam mâsaṃ nayanti? Die Aufzählung der Monate beginnt mit dem ersten varshâ-Monat çrâvaṇa, dessen erste 14 Tage mit dem Untergang der uttarâshâḍhâs[1]) schliefsen, während die nächsten 7 Tage mit abhijit, die folgenden 8 mit çravaṇa und der letzte mit dhanishṭhâ schliefst. Vom nächsten Monate bhâdrapada gehören 14 Tage den dhanishṭhâs, 7 zu çatabhishaj, 8 zu pûrvaproshṭhapadâs, und einer zu uttaraproshṭh. u. s. w. — Vom çrâvaṇa (der Sommerwende) an nimmt der Schatten jeden Monat um vier añgula zu bis zum pausha (dem letzten Wintermonat), und von da (resp. vom mâgha, der Winterwende) an nimmt er wieder je um vier añgula ab, bis zum âshâḍha hin, an dessen Schlusse er wieder zwei pada beträgt (âshâḍhaparyante dvipadâ paurushî bhavati).

Cap. 11 (bis fol. 126 a) caṃdamagjaṃ, candramâgrâç (!) candramaṇḍalâni, Verhältnifs der nakshatra zu den 15 Tageskreisen des Mondes. Sechs nakshatra stehen stets südlich vom Monde, wenn er sich mit ihnen verbindet[2]), nämlich mṛigaçiras, ârdrâ, pushya, âçleshâ, hasta, mûla, — zwölf nördlich, nämlich abhijit bis bharaṇî, die beiden phâlgunî und svâti, — sieben südlich sowohl als nördlich, ja auch in der pramarda genannten Weise[3]), nämlich kṛittikâ, rohiṇî, punarvasu, maghâ, citrâ, viçâkhâ, anurâdhâ, — zwei südlich davon, oder in der pramarda-Weise, nämlich die beiden âshâḍhâ, — eins endlich, jye-

---

[1]) diese beginnen somit hier die naksh.-Reihe, nicht abhijit, ebenso in Cap. 20. Vgl. noch Cap. 17.

[2]) sadâ candrasya dakshiṇena dakshiṇasyâṃ diçi vyavasthitâni yogaṃ yuñjanti. — Bezieht sich etwa hierauf die Eintheilung der naksh. im Taitt. Br. in südliche und nördliche? s. Naksh. 1, 323. 2, 309.

[3]) ? pramardarûpam api yogam yuñjanti. Unter pramarda, Zermalmung, ist hier wohl völlig centrale Union zu verstehen?

ṣhṭhâ, stets in der pramarda-Weise (sadâ candrasya pramardarûpaṃ yogaṃ yunakti).

Cap. 12 (bis fol. 126 b) devatâṇa ya ajjhayaṇe | nakshatrâdhipatînâm, adhîyate jnâyate ebhir ity adhyayanâni nâmâni, die Namen der Tutelargottheiten der nakshatra. Auf die Erklärung des Textes läſst sich Mal. nicht ein (ähnlich wie bei Cap. 8 und 9), dafür citirt er aber drei hergehörige âryâ-Strophen (pravacanaprasiddhâḥ), die ebenfalls die Reihe mit vaṃhâ, brahmâ (d. i. mit abhijit) beginnen. Die Namen stimmen zu denen der brahmanischen Angaben. Der Text ist zwar theilweise nicht ganz korrekt, läſst sich mit Hülfe des Metrums indessen leidlich wieder herstellen: sprachlich zeigt er manche Härten sekundärer Art und mischt resp. die o- und e-Formen des Nom. Sgl. Masc. der ersten Decl. curios durcheinander:

vamhâ viṇhû[1]) ya vasû varuṇo taha ajo[2]) anaṃtaraṃ hoi |
abhivăddhî[3]) pûsâ[4]) gaṃdhavvâ[5]) parato[6]) jamo hoï ||
aggï[7]) payâvaï some rudde adiî vihassaî[8]) ceva |
bhâge pii bhaga[9]) ajjamă[10]) saviyâ taṭṭhâ[11]) ya vâû ya[12]) ||
iṃdagjî[13]) mitto viya iṃde niraî ya âu[14]) visse a[15]) |
nâmâṇi devayâṇaṃ havaṃti rikhkâna jahăkamaso[16]) ||

Die auf der kṛittikâ-Reihe basirende Aufzählung der Gottheiten im Anuyogadvârasûtra 28 a lautet:

aggï payâvaï some, rudde aditî vihassaî sappe |
piü bhagă ayyamă savitâ, taṭṭhâ [vâû][17]) ya iṃdaggî ||

---

[1]) so metri causa, viṇhu Cod. [2]) o kurz, metri causa.
[3]) aus ahir budhnya! abhivuddhi heiſst es auch auf 137 b.
[4]) pûsă. [5]) d. i. açvinau. Cod. hat gaṃdhavva ceva.
[6]) parâto Cod. [7]) ï ist durch das Metrum gesichert.
[8]) vihassaî fehlt im Cod. [9]) ohne Endung. [10]) kurzes ă.
[11]) laḍḍhâ Cod. [12]) yâ Cod. [13]) °gjâ Cod. [14]) so metri causa wirklich, nicht âo, für âpas. [15]) visso a Cod. a für ca!
[16]) yathâkramaçaḥ. [17]) fehlt!

mitto iṃdo nirattĭ[1]), âû visse ya bambhă vi(ṇ)hû ya |
vasŭ varuṇă ayă vivuḍḍhî[2]), pûso âso jame ceva ||

Cap. 13 (bis fol. 127 a) muhuttâṇaṃ nâmayâi, Namen der 30 muhûrta, mit rudra beginnend. Ganz abweichend von den in Mâdhava's kâlanirṇaya fol. 31 a f. (Chambers 503) aufgeführten, s. Z. der D. M. G. 15, 138. 139. 140 (vgl. Taitt. Br. 5, 10, 1, 1—4. 9, 7—9). Die Namen lauten: 1. rudraḥ, 2. çreyân, 3. mitraḥ, 4. vâyuḥ, 5. supîtaḥ, 6. abhicandraḥ, 7. mâhendraḥ, 8. valavân, 9. brahmâ, 10. bahusatyaḥ, 11. îçânaḥ, 12. tvashṭâ, 13. bhâvitâtmâ, 14. vaiçravaṇaḥ, 15. vâruṇaḥ, 16. ânandaḥ, 17. vijayaḥ, 18. viçvasenaḥ, 19. prâjâpatyaḥ, 20. upaçamaḥ, 21. gandharvaḥ, 22. ăgniveçyaḥ, 23. çatavṛishabhaḥ, 24. âtapavân, 25. amamaḥ, 26. ṛiṇavân, 27. bhomaḥ (bhaumaḥ?), 28. vṛishabhaḥ, 29. sarvârthaḥ, 30. râkshasaḥ. Vgl. hiezu noch oben pag. 203.

Cap. 14 (bis fol. 127 b) divasarâî vuttâ, divasâ-râtrayaç coktâḥ. Die ebenfalls ganz absonderlichen Namen der 15 Tage des karmamâsa, bürgerlichen Monats, nämlich 1. pûrvâṅgaḥ, 2. siddhamanoramaḥ, 3. manoharaḥ, 4. *yá*çobhadraḥ, 5. yaçodharaḥ, 6. *sá*rvakâmasamṛiddhaḥ, 7. îdamûrddhâbhishiktaḥ(?), 8. saumanasaḥ, 9. dhanaṃjayaḥ, 10. arthasiddhaḥ, 11. abhijâtaḥ, 12. atyaçanaḥ, 13. çatyaṃjayaḥ (!çatruṃ°?), 14. agniveçmâ, 15. upaçamaḥ, und der 15 Nächte desselben 1. uttamâ, 2. sunakshatrâ, 3. elâpatyâ, 4. yaçodharâ, 5. saumanasî, 6. çrîsambhûtâ, 7. vijayâ, 8. vaijayantî, 9. jayantî, 10. aparâjitâ, 11. imâhârâ(?), 12. fehlt, 13. tejâ, 14. atitejâḥ, 15. devânandâ.

Cap. 15 (bis fol. 129 a) tithayaḥ[3]), die Namen der

[1]) sic! mit tt, metri causa. Ebenso die Kürze im Auslaut, hier wie in aggĭ etc.

[2]) sic! sieht fast wie vitṛiṭṭhi aus: ist eine, dem obigen abhivṛiddhi gegenüber noch weitergehende, Schwächung aus ahi budhnya!

[3]) sûryanishpâditâ ahorâtrâç (in Cap. 14), candranishpâditâs tithayaḥ.

15 lunaren Tage (divasatithi), nämlich: 1. nandâ, 2. bhadrâ, 3—12 fehlen, 13. jayâ, 14. tuchâ (°chyâ?), 15. pûrṇâ. (Da die Namen triguṇâs genannt werden, so gilt von ihnen wohl dasselbe wie von denen der Nächte: sie sind für die drei Reihen 1—5, 6—10, 11—15 gleich). Und die Namen der 15 lunaren Nächte (râtritithi), nämlich: 1. ugjavatî (ugra°), 2. bhogavatî, 3. yaçomatî, 4. sarvasiddhâ, 5. çubhanâmâ, welche Namen resp. ebenso auch für 6—10 und für 11—15 gelten.

Cap. 16 (bis fol. 129 b) gottâ, die Familien der nakshatra, abhijit an der Spitze. Mal. führt hier wieder vom Texte nichts auf, bringt dagegen vier âryâ-Strophen aus der Jambudvîpaprajnapti bei, die ich zur Vergleichung mit den differirenden Angaben im Nakshatrakalpa 3 (s. Naksh. 2, 391—2) folgen lasse, wie verstümmelt auch der Wortlaut theilweise ist.

Mogjallâyaṇa-Saṃkhâyane ya taha Agjabhâva [1])-Kaṇṇille
tato [2]) ya Jâtûkaṇṇe [3]) Dhanaṃjae ceva bodhavve ||
Pussâyaṇe [4]) Assâyaṇe ya Bhagjevese [5]) ya Agjivese ya |
Goyama-Bhâradvâe [6]) Lohicce ceva Vâsiṭṭhe ||
Ujjâyaṇa-Maṃḍavâyaṇe ya [7]) Piṃgâyaṇe ya Gokalle |
Kâsava-Kosiya-Dabbhâ ya [8]) Bhâgaravâ ya Muṃgâe (?) ||
Golavvâyana(?)-Tigichâyaṇe [9]) ya Kaccâyaṇe havaï [10]) mûle |
tatto [11]) ya Vajjhiyâyana [12])- Vâyâvacce [13]) ya guttâiṃ ||

Cap. 17 (bis fol. 130 a) bhoyanâni, welche Speisen während der einzelnen nakshatra zuträglich sind. Der Text fällt hier aus der Rolle, und beginnt seine Darstellung,

---

[1]) ? vgl. Agnibhûti. [2]) tatto Cod. [3]) Jâtû° Cod.
[4]) die Silben yaṇe stören das Metrum.
[5]) ob aus Bhagnaveça? aber die zweite Silbe mufs metri causa lang sein. [6]) Ligatur dv! [7]) ya müfste lang sein. [8]) wie eben.
[9]) Tigimchâ° gegen das Metrum. [10]) °yânâ havâï Cod., gegen das Metrum. [11]) tanno Cod.; = tato, doppelte Consonanz metri causa, s. p. 296 not. 1. [12]) Vâtsyâyana. [13]) vayâvacce Cod., gegen das Metrum. Der Name ist mir unklar, ob Vâtavatsa? vgl. ahâvacca und Pâsâvacciyya in der Bhagavatî 2, 225. 183.

resp. die Reihe der naksh., mit **kṛittikâs, nicht** mit **abhijit**: eteshâm 28 nakshatrâṇâm madhye **kṛittikâbhiḥ** pumân kâryam kârayati, dadhnâ sammiçram odanam bhuktvâ | kim uktam bhavati[1])? | **kṛittikâsu** prârabdhaṃ kâryaṃ dadhni bhukte prâyo nirvighnaṃ siddhim âsâdayatîti evaṃ **çesheshv** api **sûtreshu** bhâvanâ drashṭavyâḥ | Es liegt hier eben wohl die direkte Aneignung einer brahmanischen Vorschrift vor, vgl. Nakshatrakalpa § 27—30 (dadhyodanam bhuktvâ **kṛittikâbhir** abhyudiyât, siddhârtho haiva punar âgachati).

Cap. 18 (bis fol. 130 b) âiccacâra, Wandel (der nakshatra mit) der **Sonne**, resp. dem Monde, denn âditya ist hier nur Beispielshalber gewählt (upalakshaṇam etac, candramasâṃ ca cârâ vaktavyâḥ). Während des aus den 5 lunaren Jahren cândra[2]) etc. bestehenden yuga-Cyclus, steht abhijit 67mal (saptashashṭiṃ cârân yâvat) mit dem Monde, fünfmal (pañca cârân yâvat) mit der Sonne in Conjunction: candro 'bhijinnakshatreṇa saha saṃyukto yugamadhye saptashashṭisaṃkhyân cârân carati.

Cap. 19 (bis fol. 131 a) **mâsâ(ḥ)**, die Namen der 12 Monate, nämlich die weltlichen (laukikâni, çrâvaṇa etc.) und die transcendenten (lokottarâṇi). Die letzteren sind wesentlich meteorologischen Inhalts und lauten: abhinandaḥ, supratishṭhaḥ, vijayaḥ, prîtivardhanaḥ, çreyân, çivaḥ, çiçiraḥ, haimavân, vasantamâsaḥ, kusumasambhavaḥ, nidâghaḥ, vanavirodhî.

Cap. 20 (bis fol. 150 b) **paṃca saṃvacharâî**, die fünf Jahresarten, nämlich (vgl. oben 1, 1 und unten das zwölfte Buch):

1) das **nakshatra**-Jahr: besteht aus 12 naksh.-Monaten

---

[1]) = d. i. [2]) Cod. cặndra.

(periodischen Monaten) zu $27\frac{21}{67}$ ahorâtra, also in summa $327\frac{51}{67}$ ahorâtra. — Nach einer anderen Auffassung ist darunter der in zwölf Jahren vor sich gehende Umlauf des Jupiter, resp. sein Durchlauf durch alle 28 nakshatra zu verstehen: jaṃ vetyâdi | athavâ yat sarvaṃ samastaṃ nakshatramaṇḍalaṃ bṛihaspatir mahâgrahaḥ yogam adhikṛitya dvâdaçabhiḥ saṃvatsaraiḥ samânayati parisamâpayati esha nakshatrasaṃvatsaraḥ | Offenbar ist dies eine ganz sekundäre Auffassung, aus der indessen eben die Kenntnifs der 12jährigen Umlaufszeit des Jupiter für den Verf. des Textes mit Sicherheit erhellt (s. diese Stud. 9, 442).

2) yugasaṃvatsara (fol. 131 b bis 146 b), das zur Ausfüllung des fünfjährigen yuga dienende lunare Jahr Es sind deren dazu eben fünf nöthig, zwei darunter (das dritte und fünfte) Schaltjahre, drei einfache Mondjahre[1]). Hiezu ein Citat in âryâ:

caṃdo[2]) caṃdo abhivaḍḍhio[3]) ya caṃdo 'bhivaḍḍhio[4]) ceva|
paṃcasahiyaṃ jugami ṇaṃ diṭṭhaṃ telokkadaṃsîhiṃ ||
paḍhamaviiyâ u caṃdâ tâiyaṃ[5]) abhivaḍḍhiyaṃ viyâṇâhi |
caṃdaṃ[6]) ceva caütthaṃ paṃcamam abhivaḍḍhiyaṃ jâṇa ||

Die Dauer des lunaren Jahres umfafst zwölf Vollmonde, tatra dvâdaça pûrṇamâsîparâvartâ yâvatâ kâlena parisamâptim upayânti, tâvân kâlaviçeshaḥ cândraḥ saṃvatsaraḥ, resp. $354\frac{12}{62}$ ahorâtra (Nycthemera), die in 12 Monate zu $29\frac{32}{62}$ ahor. zerfallen. Das Schaltjahr umfafst 13 Vollmonde, resp. $383\frac{44}{62}$ ahor.[7]) Die beiden Schaltmonate

---

[1]) cândraç cândro'bhivardhitaç cândro'bhivardhitaç caiva.

[2]) die o-Formen bezeugen den sekundären Ursprung des Textes: ebenso der Loc. jugami. [3]) so metri causa zu lesen. Cod. hat °ḍḍhiu.

[4]) so metri causa: Cod. hat caṃdo abhivaḍḍhi.

[5]) der anusvâra macht hier nicht Position, wohl weil das nächste Wort vokalisch anlautet. Im zweiten Hemistich ist paṃcamam geradezu mit finalem m geschrieben. [6]) caṃde Cod.

[7]) die in zwölf Monate vertheilt, für jeden abhivardhitamâsa $31\frac{121}{124}$ Nycthemera ergeben.

kommen von dem Ueberschufs der Sonnenzeit über die Mondzeit, während des aus 5 Sonnenjahren bestehenden Cyclus. Dreifsig Sonnenmonate zu $30\frac{1}{2}$ ahor. entsprechen nämlich 31 Mondmonaten zu $29\frac{32}{62}$ ahor., indem jeder von ihnen um $\frac{61}{62}$ ahorâtra gröfser ist als einer von diesen. — Jeder Mondmonat hat 2 parvan, das yugam also deren 124, über deren Verhältnifs zu den Sonnengängen und Sonnenkreisen hierauf (von fol. 133 a an) ausführlich gehandelt wird (kasminn ayane kasmin vâ maṇḍale kim parva samâptim upayâti), woran sich dann (von fol. 137 a an) u. A. auch eine Aufzählung der zu einem jeden von ihnen gehörigen nakshatra etc. anreiht. Das erste parvan z. B. endet, nachdem es (resp. der Mond) $13\frac{21}{62}$ muh. und $\frac{1}{67}$ eines 62stels muh. von açleshâ durchwandert hat (prathamaparva açleshâyâs trayodaça muhûrtân .. ekaṃ saptashashṭibhâgam bhuktvâ samâptam). Mal. — oder ist es der Text selbst? — zieht hier und im Folgenden wiederholt Belegverse in Mâgadhî, die von früheren Lehrern (pûrvâcârya) stammen, zur Darstellung heran. — Auch über die Stellung der Sonne in den nakshatra zur Zeit der parvan (über die sûryanakshatra) wird ausführlich gehandelt.

3) pramâṇasaṃvatsara (fol. 146 b bis 149 a), das als Maafs dienende Jahr: zerfällt in fünf Gruppen (s. unten das 12te Buch): nakshatrasaṃvatsara zu $327\frac{51}{67}$ ahorâtra, ṛitusaṃvatsara zu 360 ahor., candrasaṃv. zu $354\frac{12}{62}$ ah., âdityasaṃvatsara zu 366 ahor., und abhivardhitasaṃv. zu $383\frac{44}{62}$ ahor. Von dem ersten, dritten und fünften ist bereits gehandelt: es bleiben somit nur das zweite, das vedische sâvana-Jahr, und das vierte, das speciell solare Jahr übrig [1]). Der ṛitusaṃvatsara also, auch karmas., oder

[1]) Vermuthlich ist unter pramâṇasaṃvatsara ursprünglich eben nur

sāvanas.[1]) genannt, besteht aus 360 Nycthemera, resp. aus 12 Monaten zu 30 Nycthemera, jedes à 30 muhûrta zu 2 ghaṭikâ („und erheischt während der 5 Jahre des yuga einen Schaltmonat), während das Sonnen-Jahr aus den sechs vollen Jahreszeiten (von prâvṛish an) besteht[2]) und 366 Nycthemera[3]) zählt („das yuga somit keines Schaltmonats bedarf).

4) lakshaṇasaṃvatsara (149 a bis 150 b), zerfällt in dieselben fünf Gruppen die unter 3) aufgeführt sind: umfaſst indessen nur besondere Fälle derselben; es werden resp., auſser der Zahl ihrer Nycthemera, noch ganz besondere Erfordernisse und specielle Kennzeichen von ihnen erfordert[4]). So besteht die Marke, das lakshaṇaṃ, zunächst für das nakshatra-Jahr aus fünf Punkten, nämlich 1) und 2) darin, daſs: samagaṃ nakhkattâ[5]) jogaṃ joeṃti samagaṃ[6]) uû pariṇamaṃti d. i. daſs die nakshatra[7]) in gleichmäſsiger Weise (am Vollmond) in Conjunction mit dem Monde stehen (nämlich jeder Monat, resp. Vollmond, mit dem gleichnamigen nakshatra schlieſst), und ferner die Jahreszeiten[8]) ebenso stetig mit dem Vollmonde schlieſsen: yasmin saṃvatsare samakam sa(ma)m eva, ekakâlam eva, ṛitubhiḥ saheti gamyate, nakshatrâṇi uttarâshâḍhâ-

---

das sâvana-Jahr zu verstehen, da es denn doch bei einer in 5 Gruppen getheilten Nomenclatur höchst auffällig wäre, wenn die zweite derselben drei der anderen wieder in sich schlösse!

[1]) savanaṃ karmasu preraṇam Mal. Dies ist natürlich eine falsche Erklärung. [2]) von Rechts wegen sollte somit dieses Jahr ṛitusaṃvatsara heiſsen! [3]) jeder der 12 sûryamâsa zählt resp. 30½ Nycthemera.

[4]) etwas anders Mal.: na kevalam ete nakshatrâdisaṃvatsarâ yathoktarâtriṃdivaparimâṇâ bhavanti, kiṃ tu tebhyaḥ pṛithagbhûtâ anye 'pi vakshyamâṇalakshaṇopetâs tato lakshaṇopapannâḥ.

[5]) das Metrum verlangt samaṃ nakhattâ.

[6]) der anusvâra darf hier nicht Position machen; lies: samaga-m uû.

[7]) und zwar nach Mal. hier mit uttarâshâḍhâs, nicht mit abhijit beginnend, s. Cap. 9.

[8]) nach Mal. hier mit nidâgha beginnend, nicht mit prâvṛish.

prabhritîni candreṇa saha **yogaṃ yuñjanti** santi tâṃ paurṇamâsîṃ parisamâpayanti || tathâ **samakam** eva ekakâlam eva tayâ-tayâ parisamâpyamânayâ paurṇamâsyâ ṛitavo nidâghâdyâḥ **pariṇamaṃti** parisamâptim upayanti || iyam atra bhâvanâ | yasmin saṃvatsare nakshatrair (tre Cod.) mâsasadṛiçanâmakais tasya tasya ṛitoḥ paryantavartî mâsaḥ parisamâpyate | teshu ca tâṃ tâm paurṇamâsîm parisamâpanât (°yâtsa) tayâ-tayâ paurṇamâsyâ saha (basa Cod.) ṛitavo 'pi nidâghâdikâ(ḥ) parisamâptim upayanti tathâ (yathâ?) uttarâshâḍhânakshatre âshâḍhîm paurṇamâsîm parisamâpayati, tathâ âshâḍhyâ paurṇamâsyâ saha nidâghâdyo 'pi ṛituḥ parisamâptim upaiti, sa nakshatrasaṃvatsaraḥ . . . | etena ca lakshaṇadvayam abhihitaṃ drashṭavyam — sodann 3—5) darin, dafs: nâccuṇhă (navuṇha Cod.) nâtisîte (°tâ Cod.) vahûuo (cahuu Cod.) hoï nakhkatto[1]) d. i. „das Jahr nicht zu heifs, nicht zu kalt und dafs es reich an Wasser sei".

Die Marke für das **Mondjahr** dieser Art besteht darin, dafs:

sasisamaga puṇṇamâsiṃ joeṃtî visamacârî nakhkattâ |
kaḍuo bahuudao yâ[2]) tam âhŭ[3]) saṃvacharaṃ[4]) caṃdaṃ ||

d. i. dafs „nakshatra, welche den betreffenden Monaten nicht gleichnamig sind, durch Conjunction mit dem Monde den Vollmondstag (resp. Monat) beenden, und das Jahr rauh (kaṭukaḥ çîtâtaparogâdidoshabahulatayâ pariṇâmadâruṇaḥ) und reich an Wasser ist".

Tritt schon bei diesen beiden Jahren das meteorologische Moment neben dem astronomischen ziemlich hervor, so verdrängt es ferner dasselbe bei den folgenden drei Jahren

---

[1]) na vidyate atiçayena ushṇam ushṇarûpaḥ paritâpo yasmin sa nâtyushṇaḥ | . . . | bahu udakaṃ yatra sa **bahûdakaḥ**.

[2]) kaḍuu bahuudaü yâ Cod., die Verlängerung des yâ (ca) metri causa

[3]) nicht taṃ âhu: ta bleibt also kurz. [4]) saṃvatsaraṃ Cod.

gänzlich. Die Marke für das karma-Jahr dieser Art
lautet nämlich:

visamaṃ pavâliṇo pariṇamaṃti aṇuûsu diṃti[1]) puphpapha-
lam |
vâsaṃ na samma vâsaï tam âhu saṃvacharaṃ kammaṃ ||

„ungleich reifen die Gewächse, geben zur Unzeit Blüthe
und Frucht: und es regnet nicht ordentlich (samyak)“: —
und die Marke für das Sonnenjahr:

budhavi-dagâṇaṃ[2]) ca rasaṃ[3]) puphpaphalâṇaṃ ca dei âicco |
appeṇa vi vâseṇaṃ sammaṃ nippajjae[4]) sassam ||

„die Sonne giebt Saft der Erde und dem Wasser, den Blu-
men und Früchten: trotz wenig Regen giebt es reichlich
Getreide“: — endlich die für das Schaltjahr:

äiccateyatatiyâ khaṇalavadivasâ uû pariṇamaṃti |
pûrei niṇṇathalae tam âhu abhivaḍḍhiyaṃ, jâṇa[5]) ||

„wo die Jahreszeiten durch die Gluth der Sonne gequält
(atîvataptâḥ) nur ein Bischen Tag habend[6]) verstreichen,
und welches alle Tiefen und Höhen (mit Wasser) erfüllt“.

5) çanaiçcarasaṃvatsara (fol. 150 b), das Saturn-Jahr,
aus 30 Jahren bestehend, während deren der Saturn (saṇi-
hara) seinen Umlauf durch die 28 nakshatra, abhijit an
der Spitze, vollendet.

Cap. 21 (fol. 150 b bis 151 a) joïsassa sayadârâiṃ[7])
d. i. jyotisho nakshatracakrasya dvârâṇi, die Thore der
nakshatra, amûni nakshatrâṇi pûrvadvârâṇi amûni ca paç-

---

[1]) diti Cod.

[2]) das u von udaga ist ausgefallen, vgl. daka, dagârgala im Petersb. Wörterbuch, und dagaraya Stevenson p. 46. Vgl. Bhagavatî 1, 406.

[3]) rasa Cod.

[4]) pp! die Medial-Endung resp. durch das Metrum geschützt!

[5]) Imperativ 2 p. [6]) dies wäre eine contradictio in adjecto. Der dritte pâda führt darauf hin, dafs durch den vielen Regen die Tage verdunkelt werden; man erwartet daher im ersten etwa âiccateyarahiyâ, von der Sonnengluth verlassen. Auch ist tatiyâ nur schwer aus tapta zu erklären: man müfste wenigstens tattiyâ (taptikâḥ) erwarten.

[7]) saya wohl für svaka, eigen.

cimadvârâṇi: handelt davon, welche nakshatra dem im Osten, Westen etc. befindlichen Menschen Glück bringen: yeshu nakshatreshu pûrvasyâṃ diçi gachataḥ prâyaḥ subhagam upajâyate, vgl. hiezu Nakshatrakalpa § 27—. Hierbei fünf pratipattayas. Die Einen erklären die 7 nakshatra, die mit kṛittikâ beginnen, als pûrvadvârâṇi „von Osten her zugänglich" (ebenso der Naksh.), Andere die sieben mit anurâdhâ, mit dhanishṭhâ, mit açvinî, mit bharaṇî an der Spitze. Die Ansicht des Textes selbst (vermuthlich stellt er abhijit an die Spitze der pûrvadv.) liegt nicht vor, da Malay. sich nach den Worten: vayam punar ity âdi mit der Angabe yâva(t) siddham begnügt.

Jedenfalls aber läfst sich das über die 5 pratipattayas Bemerkte wohl dahin auffassen, dafs zur Zeit der Sûryaprajnapti neben der alten Frühlings-aequinoktialen kṛittikâ-Reihe[1]) bereits auch deren Rectification in die bharaṇî-Reihe, resp. açvinî-Reihe bestand, während Andere die nakshatra-Reihe mit dem Herbst-Aequinoctium[2]) (und zwar entspricht anurâdhâ 15 [17], als dessen Zeichen, die kṛittikâs 1 [3] als Frühlingszeichen), und wieder Andere dieselbe mit der Winterwende (dhanishṭhâ 21 [24] und deren Zeichen entspricht der bharaṇî 28 [2] als Frühlingszeichen, also den Angaben des Jyotisham, s. Naksh. 2.) begannen. Letzteres, der Beginn mit der Winterwende, mufs schliefslich auch als der Standpunkt der Sûryaprajnapti selbst in Bezug auf die von ihr adoptirte nakshatra-Reihe, wenn sie abhijit XIX (22) an deren Spitze stellt, erscheinen, insofern nämlich eine dgl. Reihe açvinî als Frü

[1]) die z. B. in der Maitrây. Up. vorliegt, s. diese Stud. 9, 365
[2]) ähnlich die Chinesen mit ihrer Kio-Reihe (= citrâ 12 [14 Naksh. I, 306, oben pag. 244.

ingszeichen supponirt. Nach ihrem eigenen System 'reilich trifft abhijit vielmehr umgekehrt mit der Sommerwende zusammen: doch ist dies nur anscheinend so, und ırklärt sich dieser Widerspruch zur Genüge durch die unten ›ag. 310 aus Buch 12 mitgetheilten Angaben über die na:shatra der beiden Wendepunkte, insofern diese nämich gar nicht von einer Conjunction von Sonne und Mond zu Anfang des yuga ausgehen, sondern die Sonne ur Zeit der ersten Sommerwende, bei Beginn des yuga, n pushya $\vartheta \delta \gamma$ Cancer, und nur den Mond in abhijit tehen lassen! Die Sommerwende in pushya aber und ie Winterwende in uttarâshâḍhâ, — nun, das ist ja in er That der ganz correcte Ausdruck für die açvinî-Reihe.

Cap. 22 (bis fol. 168 a) nakhkattavijae, naksharâṇâm vicayaç, candrasûryayor gativishayo nirṇayaḥ, speielle Auseinandersetzung über die nakshatra, und über ıre Durchwanderung von Seiten der Sonne und des Mones. Hierbei zahlreiche Berechnungen. Zunächst (fol. 151 . b.) dieselbe Eintheilung der nakshatra nach ihren Himıelsräumen (kshetra) wie in Cap. 3 (mit Abweichungen 'eilich, s. oben) und bei Garga, s. Naksh. 1, 310, nämlich in:

1. samakshetrâṇi, deren Conjunction mit dem Monde vährend eines periodischen Monats) eine ganze Tagnacht 'esp., unter 67-Theilung derselben behufs weiterer Rechung, $\frac{67}{67}$ Tagnacht) hindurch, nämlich so lange dauert, bis · ein ganzes Tagnachtfeld der nakshatra-Bahn durchlaufen ıt, yâvatpramâṇam kshetram ahorâtreṇa gamyate nakshaais, tâvat kshetrapramâṇam candreṇa saha yogam yâni ıchanti, tâni samakshetrâṇi. Es sind deren 15, çravaṇa, ıanishṭhâ, pûrvabhadrapadâ, revatî etc. (wie bei Garga, ır die Aufzählung hier in der abhijit-Reihenfolge). Multi-

plicirt mit 67 (als der Zahl der periodischen Monate eines yuga) ergeben dieselben die Zahl von 1005 Tagen als die ihnen während eines (1830-tägigen) yuga zukommende Tagzahl.

2) ardhakshetrâṇi, deren Conjunction mit dem Monde nur ein halbes Nycthemeron ($33\frac{1}{2}$ Siebenundsechszigstel desselben) hindurch dauert, yâni ahorâtrapramitasya kshetrasya 'rdhaṃ candreṇa saha yogam açnuvate. Es sind deren sechs, çatabhishaj, bharaṇî, ârdrâ, açleshâ, svâti, jyeshṭhâ. Multiplicirt mit 67 ergeben dieselben ($\frac{33\frac{1}{2}}{67} \times 67 \times 6$) 201 Tage. — Und zu ihnen stellt sich noch abhijit, dessen Conjunction mit dem Monde nicht ein halbes Nycthemeron, sondern nur $\frac{21}{67}$ eines solchen dauert: demselben gebühren somit für die 67 Monate des yuga in summa 21 Tage.

3) dvyardhakshetrâṇi, deren Conjunction mit dem Monde eine und eine halbe Tagnacht ($100\frac{1}{2}$ Siebenundsechszigstel derselben) dauert: dvitîyam ardhaṃ yasya dvyardhaṃ sârdham ity arthaḥ | ardhâdhikaṃ kshetram ahorâtrapramitaṃ candrayogayogyaṃ yeshâṃ. Es sind ihrer sechs, die 3 uttarâ, rohiṇî, punarvasu, viçâkhâ, und es kommen ihnen im ganzen yuga ($\frac{100\frac{1}{2}}{67} \times 67 \times 6$) 603 Tagnächte zu. [Die Summe der Tage für alle drei Gruppen resp. ist hiernach $1005 + 201 + 21 + 603 = 1830$].

Wie zwei Sonnen, zwei Monde (für jedes ardhamaṇḍala des Jambudvîpa deren eins), rechnet nun der Text übrigens auch 56 nakshatra, jedes der 28 n. nämlich doppelt. Nachdem dann zunächst (fol. 152 b) u. A. die Frage erörtert ist, welche naksh. nur früh, oder nur Abends, oder sowohl früh als Abends mit dem Monde in Conjunction treten, wendet sich der Text dazu, zu untersuchen, an welchem Orte (eines maṇḍala) stehend der Mond und resp.

die Sonne die je zweiundsechszig Vollmonde und zweiundsechszig Neumonde des yuga beendet, z. B. prathamâm paurṇamâsîm candraḥ kasmin deçe yunakti parisamâpayati (fol. 154 a — 157 b). — Daran schliefst sich dann eine Art Wiederholung des Inhalts von Cap. 6, nämlich die Frage: kâm paurṇamâsîṃ kena nakshatreṇa yuktaç candraḥ sûryo vâ parisamâpayati, mit welchem nakshatra steht der Mond, und resp. die Sonne, an den je 62 Vollmonds- (bis 162 a) und Neumondstagen (bis 165 b) in Conjunction? — Hierauf folgt eine Erörterung über die Dauer der Zwischenzeit bis zur nächsten Verbindung eines nakshatra mit dem Monde: jan nakshatraṃ tâdṛiçanâmakaṃ tâdṛiça(ṃ) ca vâ tasminn eva deçe anyasmin vâ yâvatâ kâlena bhûyaç candreṇa saha yogam upâgachati. Es dauert dies beim Monde $819\frac{24}{62}$ muh. und $\frac{66}{67}$ eines 62stels muhûrta[1]. Die nakshatra nämlich haben den schnellsten Gang (sarvaçîghrâṇi): ihnen folgen zunächst die Sonnen, die ihrerseits wieder schneller als die Monde gehen (s. Buch 15). Die 56 nakshatra nun haben ihre bestimmten Zwischenräume in dem von ihnen gebildeten Kreise, den sie beständig gleichmäfsig durchwandern (shaṭpañcâçan nakshatrâṇi pratiniyatâpântarâladeçâni cakravâlamaṃḍalatayâ (°lâtayâ Cod.) vyavasthitâni sadaiva ekarûpatayâ paribhramanti). Wenn denn am Anfang des yuga der Mond mit abhijit in Conjunction steht, so langt er $9\frac{24}{62}$ muh. und $\frac{66}{67}$ eines 62stels muh. später bei çravaṇa an, vollendet seine Conjunction damit in 30 muh. und kommt bei dhanishṭhâ an, und so fort, so dafs am Schlufs seiner Verbindung mit uttarâshâḍhâs die oben ge-

[1]) In 1, 1 (oben pag. 262) liegt eine etwas andere Angabe für den Anfang des periodischen Monats vor, die indefs schliefslich auf dasselbe hinauskommt.

nannte Zeit verstrichen ist (6 naksh. nämlich zu 45 muh. ergeben 270 muh., 6 zu 15 deren 90 m., 15 zu 30 deren 450, und zu abhijit gehören $9\frac{24}{62}$ muh. und $\frac{66}{67}$ eines 62stels muh.), und er nach deren Ablauf wieder mit abhijit zusammentrifft; freilich an einem anderen Orte als das erste Mal (anyasmin deçe), denn an demselben Orte (tasminn eva deçe fol. 166 b) trifft er mit einem naksh. erst nach 54900 muh. (nach Ablauf eines yuga von 67 periodischen Monaten) wieder zusammen; oder besser gar erst im dritten yuga, nach Ablauf von 134 periodischen Monaten. — Die Sonne (fol. 167 a) trifft nach 366 Tagen wieder mit demselben naksh. zusammen und zwar am selben Orte, oder besser erst im dritten yuga, resp. elften Jahre.

Das elfte Buch (168 a bis 171 a) beantwortet die Frage „ke te saṃvacharâṇâdî, was ist nach deiner Ansicht der Anfang der Jahre?“ nämlich der fünf zum yuga gehörigen lunaren Jahre, von denen das erste, zweite und vierte einfache Mondjahre (cândra), das dritte und fünfte dagegen Schaltjahre (abhivardhita) sind. Der Anfang des ersten Jahres wird gegeben durch den Schlufs des letzten Jahres des vorhergehenden yuga. Sein eigener Schlufs, der den Anfang des zweiten Jahres involvirt, ist (wohl durch einen Fehler in der Handschrift auf fol. 168 b) nicht genau angegeben. Am Schlufs des zweiten Jahres (= Anfang des dritten) sind von pûrvâshḍhâ noch $7\frac{53}{62}$ muh. und $\frac{41}{67}$ eines 62stels muh. Rest (für den Mond noch zu durchwandern), während von dem mit der Sonne in Conjunction stehenden naksh. punarvasu[1]) noch $42\frac{18}{62}$ muh. und $\frac{7}{67}$ eines 62stels muh. restiren. Am Schlufs des dritten (Anfang des vierten) Jahres restiren für den Mond von uttarâ-

[1]) hat 45 muh. zur Disposition.

shâdhâ noch $13\frac{13}{62}$ muh. und $\frac{27}{67}$ eines 62stels muh., während für die Sonne von punarvasu noch $2\frac{56}{62}$ muh. und $\frac{60}{67}$ eines 62stels muh. Ebenso am Schlufs des vierten (Anfang des fünften) Jahres für den Mond von uttarâsh. noch $39\frac{40}{62}$ muh. und $\frac{14}{67}$ eines 62stels muh., resp. für die Sonne von punarvasu $29\frac{21}{62}$ muh. und $\frac{47}{67}$ eines 62stels muh.

Das zwölfte Buch (fol. 171 a bis 200 a) handelt davon: kaï samvacharâi, resp. von den fünf Jahresarten, die bereits in 10, 20 unter pramâṇasaṃvatsara besprochen sind, nämlich 1) nakshatra-Jahr zu $327\frac{51}{67}$ ahorâtra, — 2) candra-Jahr zu $354\frac{12}{62}$ ah., — 3) sûrya-Jahr zu 366 ah., — 4) ṛitu-Jahr zu 360 ah., — 5) abhivardhita-Jahr (lunares Schaltjahr) zu $383\frac{44}{62}$ ah. Angabe der Zahl ihrer Monate, Tage und Stunden (bis 174 a). — Maafs der Nycthemera und muhûrta eines yuga (175 a). — Wann beginnt oder schliefst das Mondjahr zugleich mit dem Sonnenjahr? (175 a kadâ 'sau candrasaṃvatsaraḥ sûryasaṃvatsareṇa saha samâdiḥ samaparyavasâno bhavati).

Von den sechs Jahreszeiten (176 a) und ihrer Bestimmung während des yuga, von ihrem candranakshatrayoga (179 a) und sûryanakshatrayoga (180 b), von ihrem Verhältnifs zu den parvan (181 b), ihrer Eintheilung in solare und lunare Jahreszeiten (sûryartu, candrartu) und dem Maafse derselben (bis 184 a).

Von den sechs avamarâtra (184 a), d. i. den sechs Tagen, welche das Mondjahr (354) dem karman-Jahr (360) gegenüber zu wenig hat (karmamâsâpekshayâ ekaikasmin ekaiko avamarâtro bhavati, sakale ṛitusaṃvatsare shaṭ avamarâtrâḥ), und von den sechs atirâtra (fol. 186 a), d. i. den sechs Tagen, welche umgekehrt wieder das Sonnenjahr (366) über das karman-Jahr voraus hat.

Von den Wendepunkten, âvṛitti (188 a bis 199 a). Aus den hierauf bezüglichen Angaben sind die über die Monatsdata der zehn Wendepunkte des yuga, resp. die Angaben über die nakshatra, in welchen der Mond resp. die Sonne dabei stehen, von besonderem Interesse. Und zwar besonders darum, weil in denselben, gegenüber den analogen Monats-Daten im Jyotisham (s. meine Abh. darüber p. 31—33) trotz specieller Uebereinstimmung damit doch eben auch wieder eine völlige Umkehrung der betreffenden Verhältnisse vorliegt, überdem die nakshatra selbst ganz abweichend aufgeführt sind, wie denn vor Allem ja schon der Eingang selbst eben gar nicht von einer Conjunction von Sonne und Mond ausgeht, sondern beide in verschiedenen nakshatra[1]) stehen läſst.

I[2])	erste S.,	1 çrâvaṇa schw.,	☾ abhijit XIX[3]),	⊙ pushya[4])
II	— W.[5])	7 mâgha —	— hasta 11,	— uttarâshâḍhâ.
III	zweite S.,	18 çrâvaṇa —	— mṛigaçiras 8[6])	— wie I.
IV	— W.,	4 mâgha weiſs,	— çatabhishaj 22,	— wie II.
V	dritte S.,	10 çrâvana —	— viçâkhâ 14,	— wie I.
VI	— W.,	1 mâgha schw.,	— pushya 6,	— wie II.
VII	vierte S.,	7 çrâvaṇa —	— revati 25,	— wie I.
VIII	— W.,	3 mâgha —	— mûla 17,	— wie II
IX	fünfte S.,	4 çrâvaṇa weiſs,	— pûrv. phalg. 9,	— wie I.
X	— W.,	10 mâgha —	— kṛittikâs 1,	— wie II.

Das dreizehnte Buch (bis fol. 208 a) beantwortet die Frage: kahaṃ caṃdamaso vuḍḍhî, nach der Zunahme (und resp. nach der Abnahme) des Mondes.

---

[1]) Es wird dabei auch hier wieder wie bisher auf das Genaueste (bis auf den 4174sten Theil eines muh.) die Stelle, welche Sonne oder Mond in einem jeden naksh. einnehmen, resp. der Raum, welchen sie davon bereits durchwandelt haben, angegeben (!).

[2]) d. i. erste Sommerwende am Ersten der schwarzen Hälfte des çrâvana, während der Mond in abhijit, die Sonne in pushya steht.

[3]) diese Zahlen, die ich hier zur Bequemlichkeit, behufs der Vergleichung mit den Angaben der Jyotisham anfüge, bezeichnen die Stelle des nakshatra in der kṛittikâ-Reihe.

[4]) und zwar (fol. 192 b) während davon $10\frac{1}{6}\frac{5}{7}$ muh. und $\frac{4}{6}$ eines 62stels muh. schon vorüber sind, $19\frac{4}{6}\frac{1}{2}$ muh. und $\frac{2}{6}\frac{1}{7}$ eines 62stels etc. davon noch restiren (dem pushya kommen ja ganze 30 muh. zu). So auch je bei den übrigen nakshatra. [5]) W. = Winterwende.

[6]) saṃṭhâṇâhiṃ, saṃsthânâçabdena mṛigaçironakshatram abhidhîyate

Das vierzehnte Buch (bis fol. 209 a) handelt davon: kayâ te dosiṇâ bahû, wann das Mondlicht (jyotsnâ) am hellsten ist.

Das funfzehnte Buch (bis fol. 219 a) behandelt die Frage: ke sigghagaî vutte, wer am schnellsten geht? nämlich von den fünf Arten von Gestirnen, die es giebt. Die Antwort lautet dahin, dafs die Sonnen rascher gehen als die Monde, denn der Mond macht in jedem muhûrta nur 1768 Theile eines Himmelskreises[1]) durch, während die Sonne deren 1830[2]) Die Planeten (grahâḥ) sind rascher als die Sonnen, die nakshatra (s. p. 307) rascher als die Planeten, rascher als diese wieder die sonstigen Sterne (târâḥ). Hierzu allerlei kuriose Bemerkungen.

Das sechszehnte Buch (bis fol. 219 b) handelt davon: kahaṃ dosiṇalakhhaṇam? d. i. den Eigenschaften des Mondlichtes (jyotsnâ=leçyâ).

Das siebzehnte Buch (bis 221 a) behandelt cayaovavâya d. i. candrâdînâm cyavanam upapâtaç ca, Fall und Hinzutreten (Erstehen) von Mond, Sonne etc. Dabei werden 25 heterodoxe pratipattayaḥ aufgeführt. Es sind dies dieselben 25 Ansichten, die wir schon oben im 6ten Buche hatten. Die Einen sagen (220 a) dafs jeden Augenblick Sonnen und Monde, die bisher da waren, vergehen, und andere, die bisher nicht da waren, entstehen: anusamayam eva candrasûryâ anye pûrvotpannâç cyavante cyavamânâḥ, anye apûrvâ utpadyante utpadyamânâ âkhyâtâ. Nach andern findet dies muhûrta für muhûrta etc. bis usappiṇî

---

[1]) yan maṇḍalam upasaṃkramya candraç câraṃ carati tasya tasya maṇḍalasya sambandhinaḥ parikshepasya paridheḥ saptadaça çatâny ashṭaashṭyadhikâni bhâgânâṃ gachati | . . . labdhâni 1768, etâvato bhâgân yatra tatra vâ (!) maṇḍale candro muhûrtena gachati |

[2]) labdhâni 1830 | etâvato bhâgân maṇḍalasya surya ekaikena muhûrtena gachati.

für usappiṇî statt[1]) „Wir aber sagen: Sonne und Mond sind hochmächtige Götter" devâ maharddhikâḥ, mahâdyu-tayaḥ, mahâbalâḥ, mahâyaçasaḥ, mahânubhâvâḥ[2]), mahâ-saukhyâḥ[3]), varavastradharâ varamâlyadharâ varagaṃdha-dharâ varâbharaṇadharâḥ: was der Text dann aber weiter über deren bald Entstehen bald Vergehen, und in stetem Wechsel sich-Ablösen sagt, ist aus Mal.'s Worten nicht recht herauszubringen[4])

Das achtzehnte Buch (bis fol. 227 b) handelt von uccatte, d. i. von der Höhe der Gestirne, resp. davon, wie hoch sie über der Erde stehen: candrâdînâṃ samatalâd bhûbhâgâd ûrdhvam uccatvaṃ yâvati pradeçe vyavasthi-tatvam, tat svamataparamatâpekshayâ pratipâdyaṃ. Auch dabei 25 pratipattayaḥ. Die Einen sagen, dafs die Sonne 1000 yojana, der Mond anderthalb tausend yojana über der Erde (bhûmer ûrdhvaṃ) stehe[5]): Andere geben 2000 yoj. für die Sonne, dritthalbtausend für den Mond an; Andere 3000 für die Sonne, vierthalbtausend[6]) für den Mond, und so fort bis 25000 für jene, 25500 für diesen. Wir aber sagen: 790 yojana über dieser ratnaprabhâ wandelt der unterste Sternenwagen (adhastanaṃ târâvimânam

---

[1]) evaṃ jâva hiṭṭhâ taheva; hiṭṭhâ adhastât shashṭhe prâ... ojahsaṃsthitau.

[2]) mahân anubhâvo vaikriyakaraṇâdivishayo 'cintyaḥ çaktiviçesho yesh...

[3]) mahat bhavanapati-vyantarebhyo 'pi (ti Cod.) prabhûtam, tadapeksh... teshâm praçântatvât, saukhyaṃ yeshâm.

[4]) avyavachinnanayârthatayâ dravyâstikanayamatena kâlaṃ vakshya... ṇapramâṇaṃ (es folgt aber hier nichts weiter der Art!) svasvâyurvyava... anye pûrvotpannâç cyavante cyavamânâ, anye tathâ jagatsvabh... shaṇmâsâd ârato (?) niyamato utpadyamânâ âkhyâtâ iti vadet svaç... bhyaḥ(!). Hiermit schliefst das Buch. Vgl. unten den Eingang von Buch ...

[5]) sûtre ca yojanasaṃkhyâpadasya sûryâdipadasya ca tulyâdhikara... nirdeço 'bhedopacârât, yathâ: Pâṭaliputrât (pâṭaviputrâta) Râjagṛhaṃ ... yojanâniti. Diese letztere beispielsweise angeführte Angabe des schol. ... Pâṭaliputra von Râjagṛiha nur neun yojana entfernt sei, ist ... Interesse, da sie beide Städte einander weit näher bringt, als man ... annahm.

[6]) adhuṭṭhâiṃ s. oben p. 277.

300 yoj. über ihr der Wagen der Sonne, 880 yoj. über ihr der des Mondes, 900 yoj. über ihr der des obersten Sternes (sarvoparitanaṃ târâvimânaṃ). Und dgl. phantastische Spielereien mehr. Dabei u. A. ein längeres Citat in Mâgadhî aus dem samavâyâñga (dem vierten in der añga-Liste) fol. 225 a über die Gestalt etc. der jyotirvimâna; desgl. aus der Jambudvîpaprajnapti (226 a) etc. — Von dem Hofstaat der Gestirngötter. So heifst es z. B. vom Monde: prabhuç candro yyotishendro (die Ligatur yy, s. Bhagavatî 1, 388, vertritt hier offenbar das jy) yyotisharâjaç candrâvataṃsake vimâne sabhâyâṃ Sudhammâyâṃ candrâbhidhâne siṃhâsane caturbhiḥ sâmânikasahasraiç catasṛibhir agramahishîbhiḥ saparivârâbhis tisṛibhir abhyantaramadhyamavâhyarûpâbhiḥ parshadbhiḥ saptabhir anîkaiḥ saptabhir anîkâdhipatibhiḥ shoḍaçabhir âtmarakshakadevasahasrair anyaiç ca bahubhir yyotishkair devair devîbhiç ca parivṛito mahatâ raveṇeti yogaḥ .. (vgl. hiezu Bhagavatî 2, 211. 212).

Das neunzehnte Buch (bis fol. 240 a) handelt davon: sûriyâ kaï âhiyâ, wie viel Sonnen es (im Jambudvîpa etc.) giebt. Dabei dieselben zwölf pratipattayas, wie die im dritten Buche von den Weltinseln aufgeführten, welche resp. hier die Zahl der Sonnen und Monde im Jambudvîpa von 1. 3. 3½ (ardhacaturthâḥ). 7. 10. 12. 42. 72 (vâvattariṃ, während oben fol. 56 a dvâsaptatim). bis zu 142. 172 (vâvattaraṃ caṃdasayaṃ = dvâsaptatam fol. 56 a). 1042. 1072 (vâvattaraṃ caṃdasahassam) variiren lassen. Die richtige Zahl ist zwei Sonnen und Monde und 56 nakshatra in Jambudvîpa, 176 graha (für jeden Mond 88), und 66950 koṭikoṭi von Sternen (târâ) als Begleitung jedes Mondes.

In gleichem Verhältnifs wachsen die Zahlen der zu

den Monden gehörigen nakshatra, graha und târâ bei den vier Sonnen und resp. vier Monden des lavaṇoda etc. (s. oben pag. 269) je um das vierfache, etc. Auch der weitere Verlauf der u. A. auch mehrfache Wiederholungen bisher schon behandelter Verhältnisse enthaltenden, z. B. über Zunahme und Abnahme des Mondes und dgl. handelnden Darstellung besteht aus rein phantastischen Spielereien über die Weltinseln, Weltmeere etc.

Zu der Form vattari für saptati stellt sich auf fol. 231 b die Form vaṭṭhî für shashṭiḥ, sowie 232 a chávaṭṭhi für shaṭshashṭiḥ und 234 b vâvaṭṭhim für dvâshashṭim. Es scheint hier das v somit in der That geradezu für s eingetreten, was wohl nur durch die Mittelstufe einer Verwandlung des s in h, resp. etwa in y erklärt werden kann. vgl. Bhagavatî 1, 398 (coyaṭṭhi). 415. 426. — Die Verwandlung des ti von saptati in ri hat auch sonst noch Analoga, s. Bhag. 1, 413.

Das **zwanzigste** Buch (bis fol. 250 a) erörtert in völlig phantastischer Weise die Frage: anubhâve ke vă saṃvutte, wie es mit dem Wesen (svarûpaviçesha), der fünf Gestirnarten nämlich, stehe. Dabei zwei pratipatti. Die Einen behaupten: Mond, Sonne etc. seien nicht lebendig, sondern leblos, — nicht compact (ghana), sondern hohl (sushira), — nicht varaboṃdidharâḥ (? sic, unten varakhâṃdidharâḥ, vgl. khâdi?) pradhânâsa(tma?)jîvasuvyaktâvayavaçarîropetâḥ, d. i. nicht leibhaftig, sondern kalevarâḥ kalevaramâtrâḥ blosse Leichname, ohne utthânam Kraft sich zu erheben, ohne prâṇa Lebensgeist, ohne purisakkâraparakkame Manneskraft und Gewalt[1]), — sie schleudern nicht den Blitz (no viyyuyaṃ lavaṃti

[1]) purushakâraḥ paurushâbhimânaḥ, parâkramaḥ sa eva sâdhitâbhimataprayojanaḥ | purushakâraç ca parâkramaç ca purushakâraparâkramaḥ.

na vidyutam pravartayanti), noch den Blitzkeil (açanim), noch den Donner (garjitam, meghadhvanim), sondern ein unterhalb von ihnen befindlicher luftartiger aus groben Atomen bestehender Stoff (? vâdaro vâyukâyikaḥ) ist es, der durch Zusammenziehung Blitz, Blitzkeil und Donner schleudert (sanmûrchati, sammûrchya vijjum pi lavaï etc.). Die Andern behaupten hiervon je gerade das Gegentheil. Der Verf. aber meint, Mond, Sonne etc. seien hochmächtige Götter, denen er dieselben Epitheta, wie oben Buch 17[1]), zutheilt, und welche in stetem Entstehen und Vergehen sich ablösen.

Es folgen zwei pratipatti über das Werk des râhu, die Eclipsen (fol. 241 a). Die Einen leugnen, die Andern bejahen die Existenz dieses Sonne und Mond bald an der Wurzel (budhnântena), bald am Kopfe (mûrdhântena), bald an den Seiten ergreifenden Dämons. Die, welche sie leugnen, schieben sein Werk, die Verfinsterung, auf funfzehn schwarze pudgala (s. oben Buch 5 und Buch 7), die sich an das Mond- resp. Sonnen-Licht hängen und dessen Glanz beeinträchtigen (candrasya vâ sûryasya vâ leçânubandhacâriṇaç candrasûryabimbagataprabhânucâriṇaḥ) wo dann die Menschen fälschlich sagen: der Râhu ergreift den Mond, resp. die Sonne. Der Verf. aber hält an der Existenz des Râhu als eines hochmächtigen Gottes fest[2]). Er führt neun Synonyma (sighadae ity âdi) für ihn an (fol. 242 a). Und zwar giebt es einen doppelten Râhu. Die schwarze Hälfte des Monats nämlich wird als durch den dhruvarâhu

---

[1]) statt des dortigen mahâsokhkâ, das hier nur als pâṭha angeführt wird, liest er hier maheçâkhyâḥ (maheça iti, mahân iça ity âkhyâ yeshâm): ferner heifst es hier: ayyuchittinayârthatayâ (avyucchitti⁰) dravyâstikanayamatena anye pûrvotpannâḥ svâyuḥkshaye cyavante, anye utpadyante.

[2]) Nach Colebrooke 2, 407 hält auch Brahmagupta an der „existence of Râhu as an eight planet" fest.

verursacht angesehen (243 a), während die Verfinsterung an Neumonds- und Vollmonds-Tagen das Werk des parvarâhu ist. Der Name des Mondes çaçin wird sodann von einer Wurzel çaça kântau hergeleitet (244 a) etc.

Für die Namen der 88 dem Monde zugehörigen graha wird (fol. 246 b) hiebei ein Citat von 6 âryâ-Versen beigebracht, in denen denn auch unter vielen anderen phantastischen Namen[1]) — dafs dabei nicht etwa an die Planetoiden, die Entdeckung unseres Jahrhunderts zu denken ist, bedarf in der That nicht erst gesagt zu werden! — die der fünf wirklichen Planeten sich finden, zuerst Mars, und zwar (wie in der Bhagavatî fol. 84 b) in dreifacher Gestalt: 1. iṃgâlae (angâraka), 2. viyâlae (vikâlaka), 3. lohiyaṃke (: lohityañka Malay.; die Bhag. hat lohiyakhke, lohitâkshaḥ), sodann 4. Saturn saṇichare (sâ° Cod. gegen das Metrum), endlich auch 41. Mercur budha, 42. Venus sukka, und 43. Jupiter vihassaï (darauf folgen 44. râhu, 45. agasti etc.). Von den Zodiakalbildern ist weder hier noch irgendwo sonst in dem ganzen Werke die Rede.

An diese Aufzählung, resp. deren Erklärung schliefst sich dann unmittelbar (247 a) der Schlufs des ganzen Werkes (sakalaçâstropasaṃhâra), mehrere Strophen nämlich zu dessen Verherrlichung: in der ersten derselben wird es direkt als: bhagavaî joisarâyassa pannatti d. i. bhagavatî jnânaiçvaryâdivatî jyotisharâjasya sûryasya prajnaptiḥ bezeichnet.

Berlin im Nov. 1866. A. W.

---

[1]) vgl. die ähnlichen Namen der Art, die in dem zweiten Atharva-pariçishṭa über das grahayuddham aufgezählt werden.

Ein Atharvapariçishṭa über grahayuddha.

Zur Ausfüllung der noch übrigen Seiten dieses Heftes folge hier, als zu dessen Inhalt in nahem Bezuge stehend, aus der hiesigen Handschrift der Atharvapariçishṭa (Chambers 112) das erste der beiden vom „Streit der Planeten" handelnden pariçishṭa. Leider ist der Text mehrfach erheblich inkorrekt: doch hilft das Metrum meist zur Herstellung.

§ 1.

kecid grahâ nâgarân âçrayante, kecid grahâ jyotishi saṃgraheme [1]) | graho graheṇaiva hataḥ kathaṃ syâd, vijnâya tattvam [2]) bhagavân bravîtu || 1 ||
evaṃ sa prishṭo munibhir mahâtmâ, provâca Gargo grahayuddhatantram | parâjayaṃ caiva jayaṃ ca teshâṃ, çubhâçubhaṃ caiva jagaddhitâya || 2 ||
arko jâtaḥ [3]) Kaliñgeshu, Yavaneshu ca candramâḥ | aṃgârakas tv Avantyâyâṃ, Magadhâyâm budhas tathâ || 3 ||
brihaspatiḥ Saindhaveshu, Mahârâshṭre tu bhârgavaḥ | çanaiçcaraḥ Surâshṭrâyâṃ, râhus tu Giriçriñgajaḥ [4])||4||
ketur Malayato [5]) jâta ity etad grahajâtakaṃ || 5 ||
yasmin deçe tu yo jâtaḥ sa grahaḥ pîḍyate yadâ |
taṃ deçaṃ ghâtitaṃ vidyâ(d) durbhiksheṇa bhayena vâ || 6 || 1 ||

§ 2.

divâkaraç caiva çanaiçcaras tathâ, brihaspatiç caiva

---

1) sic! es hat mir keine Conjectur hiefür gelingen wollen.

2) ? grâheṇaiva hataḥ kathaṃ syâd vijnâpa tatvaṃ Cod.; graho fehlt, ist von mir zugefügt.

3) vgl. Yogayâtrâ 3, 19. 20 oben pag. 190. 210.

4) was ist mit Giriçriñga gemeint? appellativisch kann es doch schwerlich zu verstehen sein.

5) Malayate Cod. — Der Vers besteht nur aus einem Hemistich.

budhaç ca nâgarâḥ[1]) | prajâpatiḥ[2]) ketur athâpi candramâs, tathaiva râhûçanasau ca yâyinaḥ || 7 ||

yadâ graho nâgara eva nâgaraṃ, vijeshyate tu hy atha vâ'pi yâyinam | tadâ nṛipo nâgara eva nâgaraṃ, vijeshyate tu hy atha vâ'pi yâyinam || 8 ||

ârohaṇaṃ ca bhedaç ca lekhanaṃ savyadakshiṇam | raçmisaṃsarjanaṃ caiva grahayuddhaṃ caturvidham[3]) || 9 || prasavye vigraham brûyât saṃgrâmaṃ raçmisaṃgame | lekhane 'mâtyapîḍâ syâd bhedane tu janakshayaḥ || 10 || sarveshâṃ namasi (tamasi?) samâgame grahâṇâm, utkrishṭo bhavati[4]) tathaiva raçmivân yaḥ | snigdhatvam[5]) bhavati tu yasya sa graheṇa, saṃyukto bhavati tu yaḥ[6]) parâjayet çeshaḥ || 11 || 2 ||

§ 3.

çyâmo vâ 'dhyavagataraçmimaṇḍalo vâ, rûksho vâ 'vagataraçmivân kṛiço vâ | âkrânto vinipatitas tato 'pasavye vijneyo hata iti sa graho graheṇa || 12 ||

vudhaç ca bhaumaḥ çani-bhârgavâ-'ṅgirâḥ, pradakshiṇaṃ yânti yadâ niçâkaram | anâmayatvaṃ trishu saṅkhyam uttamam, viparyaye câ'pi[7]) mahân janakshayaḥ || 13 ||

kanakarajatasaṃcayâç[8]) ca sarve, çamadamamantraparâç ca ye manushyâḥ | Çaka-Yavana-Tukhâra-Bâlhikâç ca, kshayam upayânti divâkarasya ghâte[9]) || 14 ||
atha some hate vidyâd: dhruvaṃ râjno viparyayaḥ | saṃharati ca bhûtâni bhûmipâlaḥ[10]) pṛithak pṛithak || 15 ||

---

[1]) darunter ist also Mars zu verstehen!
[2]) Varâhamihira hat dafür paura, s. Yogayâtrâ I. 14. 15. oben pag. 166 und bṛihatsaṃh. 17, 6—8
[3]) zu v. 9. 10 vgl. Varâhamih. bṛihatsaṃh. 17, 3—5.
[4]) bhaveti Cod. [5]) snigdhaṃtvaṃ Cod.
[6]) tu yaḥ stört das Metrum, muſs fort. [7]) vâ'pi Cod.
[8]) dhanakanarajata° Cod. gegen das Metrum (aupachandasaka).
[9]) dyati Cod.
[10]) va bhûtâni mûtipâlâḥ Cod.

parasparam virudhyante kshudbhayam cà'pi dàrunam |
anâvrishtibhayam ghoram vidyât somaviparyaye || 16 || 3 ||

§ 4.

Traigartâh kshitipatayah sayodhamukhyâh, pîdyante girinilayâgnijîvinaç[1]) ca | samgrâmâh sarudhirapâńsuvarshamiçrâ[2]), durbhiksham bhavati dharâsutasya[3]) ghâte || 17 ||
sâgaranilayâh paurâh, kshayam upayànti narâ vanikpradhânâh | bhavati tu râjâ vijayî, budha-badhane[4]) prapatamti[5]) câ 'tra sabhyâh[6]) || 18 ||
daivajnâs tapasi ciram[7]) suniçcitârthâ(h), syur dântâ nripatiganâh[8]) purohitâç ca | âgantur jayati vadhaç ca nâgarânàm, trailokyam ca[9]) bhayam upaiti sûrighâte[10]) ||19||
yo râjâ prathitaparâkramah prithivyâm, Vańgâńgâdishu[11]) Magadhâh sa-Sûrasenâh | ye yodhâs samaranabhùmilabdhaçabdâh, te sainyaih[12]) kshayam upayânti çukraghâte[13]) || 20 ||
mahishakavrishabhâh sabhasmapaundrâh[14]), krishipaçupâlyaratâç ca ye manushyâh | vividhabhayasamâhitâs tu[15]) sarve, kshayam upayânti çanaiçcarasya ghâte ||21||4||

§ 5.

ye kecin nripatishu dâmbhikâh piçâcâh, kâryânâm vrataniyameshu channapâpâh | ye cânye Çabara-Pulinda-Cedi-Gâdhâ, bâdhyante[16]) yadi bhavate 'tra râhughâtah || 22 ||

---

[1]) vilayâgrijîvijîvinaç Cod. Zu agnijîvin vgl. agnivârttâh Varâhamih. Brih. S. 17, 13. [2]) °mâh rudhirapâńsu Cod. Zu der fehlenden Kürze s. v. 23.
[3]) Zu Mars und Krieg s. diese Stud. 8, 413.
[4]) budhambamdhane Cod. — Mercur und Handel.
[5]) prapatamvi Cod. [6]) sâbhyâh. [7]) viram Cod.
[8]) ganâh Cod. [9]) fehlt Cod. [10]) ? upaiti roghâte Cod. — Jupiter und Opferritus. [11]) Vamgâdishu Cod., aber das Metrum verlangt noch eine Länge. [12]) saityeh Cod. [13]) yâte Cod.
[14]) ? sabhâsâ° Cod. [15]) tâsu Cod. [16]) bâdhyam Cod.

âkrântaṃ[1]) samanubhavanti pâpisaṃghâ[2]), badhyante[3]) yadi hi parasparaṃ nighâtaḥ[4]) | saṃgrâmâḥ sarudhirapâṃçuvarshamiçrâ, durbhikshaṃ bhavati tu ketupîḍanena || 23 ||

yat kiṃcid divigamam[5]) antarikshajaṃ vâ, bhaumaṃ vâ bhavati nimittam apraçastam | tat sarvaṃ stanitamabhibhravidyudvarshaiḥ, çârtaṃ[6]) syâd bhavati sadakshiṇaiç ca homaiḥ || 24 ||

ye deçâ grahagaṇabhinnabhûmikampâ, yeshâṃ vâ grahâ upayâtacandrasûryaḥ | tân deçân grahagaṇabhinnabhûmikampân, parjanyaḥ çamayati saptarâtravṛishṭyâ || 25 ||

prasavyas trishu mâseshu saṃsargo mâsikaḥ smṛitaḥ |
lekhane paksha ity âhur bhedane saptarâtrikam || 26 ||
âgneyâ[7]) vâsavâç caiva vâyavyâ vâruṇâs tathâ |
sarva eva çubhâ jneyâ Gărgyasya vacanaṃ yathâ ||
Gărgyasya vacanaṃ yatheti || 27 || 5 ||

iti grahayuddhaṃ samâptam ||

iti ekapaṃcâçattamaṃ pariçishṭaṃ samâptam ||

Berlin 10. Juli 1867. A. W.

---

[1]) ? âtrâttaṃ Cod. (trâ nicht ganz sicher).
[2]) pâtipi° Cod., ob yâyi°? [3]) vadhyete Cod.
[4]) ? yadi bhavati parasparaṃ hi nirghâtaḥ Cod.
[5]) divigam Cod. [6]) çâtaṃ Cod. [7]) ka âgneyâ Cod.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Stallschreiberstrafse 47.

Zur Kenntnifs des vedischen Opferrituals.

Die nachstehenden Mittheilungen bezwecken, wie ich eigentlich wohl kaum erst noch zu bemerken brauche, keineswegs etwa eine erschöpfende Darstellung: sie wollen vielmehr zunächst nur ein allgemeines Bild von dem in seinen Einzelnheiten ja fast unübersehbar umfangreichen Gebiete des vedischen Opferrituals entwerfen, nur im Grofsen und Ganzen darauf orientiren. Auch so werden sie, wie ich hoffe, nicht unlieb sein, wie viel sie auch zu wünschen übrig lassen. Etwaige Irrthümer und Versehen bitte ich mit den Schwierigkeiten, die mit einem jeden primus conatus verbunden sind und die hier zudem noch ganz besonders in der Sache selbst liegen (vgl. hiefür diese Stud. 9, 214), zu entschuldigen. Jede faktische Berichtigung der Art werde ich dankbar willkommen heifsen.

Um gegenüber den zahlreichen Differenzen der einzelnen Veda, resp. der verschiedenen Schulen derselben, einen festen Halt zu haben, habe ich mich in meiner Darstellung im Wesentlichen an das çrautasûtra des weifsen Yajus angeschlossen, und den Standpunkt desselben, soweit er ausreicht, festgehalten. Eine speciellere Uebersicht, resp. eine genauere Darstellung der intrikaten Obliegenheiten der einzelnen Priestergruppen, oder gar im weiteren Verlauf eine Geschichte der allmäligen Entwickelung des

vedischen Rituals, wird eben nur durch eine Vergleichung der verschiedenen vedischen Ritualschriften gewonnen werden können. Bei dem kolossalen Umfange des hiebei in Frage kommenden Stoffes indefs dürfte es wohl am gerathensten sein, sich zunächst nur in Monographieen hierzu zu versuchen: und ich darf mich als auf einen Versuch der Art hiefür auf meine Abh. über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit (Z. der Deutschen Morg. Ges. 18, 262—87. 1864) beziehen. Für verschiedene Einzelheiten des Rituals werde ich im Uebrigen im Verlauf mehrfach auf M. Müller's Uebersetzung der paribhâshâsûtra des Âpastamba, s. Z. der D. M. G. 9, p. XLIII—LXXVII (1855), auf Martin Haug's Noten zu seiner Uebersetzung des Ait. Brâhmaṇa, auf meine Bemerkungen dazu in diesen Stud. 9, 215 ff., auf Goldstücker's Ausgabe des Jaiminiya-nyâyamâlâvistara, und endlich auch auf meine Abh. im ersten Hefte dieses Bandes über die Stellung der brâhmaṇa als Priester etc. hinzuweisen haben.

Die Eintheilungen der Opfer, welche uns in den Ritualtexten selbst entgegentreten, sind nicht sowohl auf den Zweck des Opfers gerichtet, also dieselben etwa, wie anderswo, in Bittopfer, Dankopfer [1]), Sühnopfer scheidend, sondern vielmehr durchweg nur auf den Gegenstand der Opferspende, resp. die Weise ihrer Darbringung sich beziehend. Die häufigste Eintheilung der Art ist die in

[1]) Der Begriff des Dankopfers steht dem Inder überhaupt im Ganzen fern. Das Opfer ist ein Vertrag, den man mit dem angerufenen Gotte schliefst: er erhält seinen Theil, und ist dafür in Ehren verpflichtet, den Wunsch des Opfrers zu erfüllen: dehí me dádâmi te, des mihi do tibi Vâj. 3, 50 (: der schol. legt diese Worte in den Mund der Gottheit: die Sache bleibt auch dann ziemlich dieselbe).

1) haviryajna oder ishṭi, d. i. Spenden von Milch, Opferbutter, Kornfrucht [1]) und dgl., — 2) paçubandha oder bloſs paçu, Thieropfer, — und 3) saumya adhvara oder bloſs soma (resp. râjan), Libationen von frischgepreſstem Soma-Saft: so z. B. Kâṭh. 8, 1 [2]). 22, 2 [3]). Çatap. 1, 7, 2, 10. 2, 2, 2, 1. 4, 3, 4, 1. 10, 1, 5, 2. 3. 4, 3, 4. 11, 1, 2, 1. Pañc. 17, 13, 18 [4]). Kâty. 5, 11, 15. 15, 1, 3. 24, 6, 42—44. Âçval. çr. 2, 1, 1 [5]). Çâñkh. 3, 18, 21 [6]).

Hie und da findet man auch nur haviryajna und saumya adhvara einander gegenübergestellt Çat. 1, 1, 4, 7. 5, 2, 11., den paçubandha resp. als entweder haviryajnavidha oder als savavidha bezeichnet 11, 7, 2, 1.

Eine andere Eintheilung, bei der das Thieropfer ebenfalls zurücktritt, ist (s. Çatap. 5, 2, 3, 9. 10. 5, 4, 14. 5, 10), die in 1) yajnakratu, d. i. hier wohl speciell soma-Opfer [7]), und 2) 3) ishṭi und darvihoma [8]), oder wie in den sûtra, resp. den Scholien dazu, letzterer Gegensatz ausgedrückt wird, in die yajati und in die juhoti. Bei

---

[1]) In der Regel Reiſs oder Gerste, Kâty. 1, 9, 1; gelegentlich auch Weizen oder anderes Korn; und zwar als Körnermuſs caru (s. diese Stud. 9. 216. Müller am a. O. p. LXIII), als Brei odana, als Fladen puroḍâça, oder in sonstiger Gestalt.

[2]) tasmâd ishṭyâ vâ "grayaṇena vâ paçunâ vâ somena vâ pûrṇamâse vâ 'mâvâsyâyâṃ vâ yajeta: wo also zwischen ishṭi und paçu noch das Erstlingsopfer âgrayaṇam eingeschoben ist: dies ist aber nur eine ishṭi-Variante, s. Çatap. 12, 3, 5, 7.

[3]) yadishṭyâ yajeta yadi paçunâ yadi somena.

[4]) haviryajnair vai devâ imaṃ lokam abhyajayann, antariksham paçumadbhiḥ, somair amum.

[5]) paurṇamâsene 'shṭipaçusomâ upadishṭâḥ.

[6]) somenotsargaḥ paçune'shṭyâ vâ.

[7]) nämlich prägnant die vier ursprünglichen Grundformen desselben agnishṭoma, ukthya, shoḍaçin, atirâtra, s. Çat. 3. 9, 3, 33. 4, 2, 5, 14. 6, 5, 3. Sonst hat yajnakratu auch ganz allgemeine Bedeutung, vgl. Çat. 10, 4, 3, 4. Çâñkh. 10, 14, 3—18, 3 wo agnihotram, darçapûrṇamâsau, câturmâsyâni, paçubandha und saumya adhvara so bezeichnet werden, und Çat. 12, 3, 5, 11 wo noch âhitâgneḥ karma, pitṛiyajna und âgrayaṇeshṭi hinzutreten.

[8]) es sind dies wohl die von Mahîdhara (pag. 2, 21), resp. von Mâdhava im Jaiminîyanyâyamâlâvistara (Goldstücker p. 316) angegebenen drei prakṛiti des Opfers: agnihotram, ishṭi und soma.

den ersteren, resp. in allen Fällen, wo die Ritualtexte bei Anordnung einer Ceremonie die √ yaj gebrauchen, findet der homa, d. i. das Hineinwerfen der Spende [1]) in den âhavanîya, durch den rechts von dem vedi-Altar stehenden adhvaryu, unter resp. nach Recitirung des Rufes: vashat (√ vaksh? „wohl bekomm's") durch den hotar statt, und es gehören zu ihnen zwei Einladungs-Verse an die Gottheit, die yâjyâ und die anuvâkyâ. Bei den juhoti dagegen, also in den Fällen, wo die Ritualtexte √ hu gebrauchen, findet der homa — und zwar handelt es sich dabei dann stets um die Darbringung von Opferbutter [2]) — durch den links von der vedi sitzenden adhvaryu statt, unter, resp. nach Recitirung des Rufes: svâhâ (benedictio sit). So nach Kâty. 1, 2, 5—7. 9, 18. 5, 10, 6. 6, 10, 17 ff. 22. 8, 5, 40. 24, 4, 33 [3]), und vgl. noch schol. zu Kâty. 3, 5, 13. 4, 4, 16. 5, 1, 1 [4]). 8, 6. Es liegt hierin somit eine Doppeltheilung der zu den haviryajna gehörigen Ceremonieen ihrem Ausführungs-Modus, nicht ihrem Stoffe, nach vor.

Eine andere Eintheilung, oder besser Gruppirung, der Opfer geht von der Zeit aus, in welcher dieselben zu bringen sind, und hat ihren solennen Ausdruck gefunden in deren Aufzählung bei Manu 4, 25. 26, wie folgt: 1) das täglich zweimal, am Beginn nämlich und Ende des Tages,

---

[1]) Im Fall, was die Regel, eine Spende (havis) von Opferschmalz (âjyam) begleitet ist, geht ihr ein Gufs davon vorher und folgt ihr nach, doch kann das âjyam auch mit dem havis zugleich geopfert werden Kâty. 1, 9, 8. 20. 21. — Es wird übrigens stets nur ein Theil des havis direkt als Spende dargebracht, der Regel nach nur das Maafs eines Daumengliedes ibid. 6; der Rest wird zu verschiedenen Nebenceremonieen und zu Portionen, welche von den Priestern und dem Opfernden zu verzehren sind, verwendet: nur einschaalige Fladen werden ganz geopfert ibid. 12. Âpastamba bei Müller am a. O. pag. LXIII ff.

[2]) s. Âpastamba bei Müller am a. O. pag. XLVIII. LXI—II.

[3]) na câ'sau, nämlich juhotiçabdaḥ, somayâgeshu prasiddhaḥ schol.

[4]) yâga eva pradhânam, juhotayaç ca tad-añgam.

resp. der Nacht, zu vollziehende agnihotram, — 2) die am Ende eines Halbmonats zu feiernden Vollmonds-, resp. Neumonds-Opfer, — 3) die navasasyeshṭi, d. i. mit ihrem vedischen Namen âgrayaṇeshṭi, das Erstlingsopfer im Frühling oder Herbst am Ende der alten (resp. bei frischer) Kornfrucht (sasyânte), — 4) die adhvara am Ende der Jahreszeiten, d. i. die drei Tertialopfer câturmâsya am Beginn des Frühlings, der Regenzeit und des Herbstes (resp. Winters), — 5) das Thieropfer am Beginn der beiden Solstitien (ayanasyâdau), — und 6) das soma-Opfer am Ende des (alten, resp. am Beginn des neuen) Jahres. Vgl. hiezu die ähnlichen Aufzählungen im Çatap. 1, 6, 3, 36. 10, 1, 5, 2. 12, 3, 5, 3 ff. 14, 2, 2, 48, sowie Vasishṭha bei Müller am a. O. pag. LXXIII. (wo indeſs das agnihotram durch agnîn âdadhîta ersetzt ist!).

Im Allgemeinen indeſs hält das Ritual an der Eintheilung der Opfer nach ihrem Stoffe, resp. an der Gegenüberstellung der haviryajna und der soma-Opfer fest; und zwar ist dasselbe bei Aufstellung fester Grundformen für diese beiden Gruppen, durch verschiedene Phasen hindurch, schlieſslich bei der solennen Siebenzahl angelangt. Eine der ältesten Aufzählungen derselben lautet bei Lâṭyâyana 5, 4, 22—24 wie folgt:

sapta haviryajnasaṃsthâḥ sapta somasaṃsthâḥ, tâsâṃ haviryajnasaṃsthânâm (nämlich nâmâni:) agnyâdheyam agnihotraṃ darçapûrṇamasau câturmâsyâni paçubandhaḥ sautrâmaṇî pâkayajna iti, atha somasaṃsthâ agnishṭomo 'tyagnishṭoma ukthyaḥ shoḍaçy atirâtro vâjapeyo 'ptoryâma iti.

Hier befremdet nun aber entschieden die Einreihung der pâkayajna d. i. der häuslichen Kochopfer unter die

Zahl der haviryajna, da diese durchweg, einzelne Variationen ausgenommen, theils nach dem in den çrautasûtra niedergelegten Ritual theils eben speciell in den durch dieses bedingten heiligen drei Feuern zu vollziehen sind, während das Ritual für die pâkayajna in den grihyasûtra gelehrt wird, resp. in der Regel nur eines Feuers bedarf. Die späteren Aufzählungen haben, dem entsprechend, die pâkayajna aus der Reihe der haviryajna gestrichen und als eine selbständige Gruppe hingestellt, auch von ihr wieder sieben verschiedene Grundformen unterscheidend, so dafs die Gesammtzahl der Opfergrundformen hierdurch auf einundzwanzig gebracht wird: vgl. Kauç. 138 ekavinçatisaṃstho yajno vijnâyate, und Çânkh. g. 1, 1 tad apy âhuḥ: pâkasaṃsthâ [1]) haviḥsaṃsthâḥ somasaṃsthâs tathâ 'parâḥ | ekavinçatir ity etâ yajnasaṃsthâḥ prakîrtitâḥ. Die älteste solenne Aufzählung [2]) dieser 21 Opferformen findet sich bis jetzt bei Gautama, z. B. im schol. zu Kâty. pag. 34, 7. 8, wie folgt vor:

7 pâkasaṃsthâs	7 haviryajnasaṃsthâs	7 somasaṃsthâs
1. ashtakâ	1. agnyâdheyam	1. agnishtoma
2. pârvaṇaṃ	2. agnihotram	2. atyagnishṭoma
3. çrâddham	3. darçapûrṇamâsau	3. ukthya
4. çrâvaṇî	4. câturmâsyâni	4. shoḍaçin
5. âgrahâyaṇi	5. âgrayaṇeshṭi	5. vâjapeya
6. caitrî	6. nirûḍhapaçubandha	6. atirâtra
7. âçvayujî	7. sautrâmaṇi	7. aptoryâma.

Diese Aufzählung ist es, die wir, und zwar zunächst unter Beiseitelassung der pâkayajna, resp. speciell für die haviryajna, ihrer Vollständigkeit halber unserer eigenen Darstellung im Folgenden zu Grunde legen.

Der erste haviryajna also, und zwar überhaupt die

[1]) Dafs pâka hier nicht: schlicht, einfach (s. Pet. Wört.) sondern Kochopfer bedeutet, setzt der Parallelismus mit havis (haviryajna) und soma in der That wohl aufser Zweifel: vgl. diese Stud. 9, 228.

[2]) eine andere dgl. s. bei Müller am a. O. pag. LXXIV.

Vorbedingung alles künftigen Opferwerkes, ist die erste Anlegung eines eigenen, von da ab stetig zu unterhaltenden Feuers durch den jungen Hausherrn, das agnyâdhânam [1]) oder agnyâdheyam, auch blofs âdhânam genannt [2]). Das Feuer ist dabei durch Reiben vermittelst zweier Reibhölzer, die von einem aus einer çamî herausgewachsenen oder einem gewöhnlichen açvattha-Baume (açvatthâchamîgarbhât Âçv. 2, 1, 16. Kâty. 4, 7, 22. 23) entnommen sind, zu entzünden [3]), oder anderswoher, aus dem Hause eines vaiçya oder aus einer Bratpfanne oder einer Küche (mahânasa), zu holen, und in das für den gârhapatya agni bestimmte Haus (agâra) niederzulegen Kâty. 4, 7, 15. Gobh. 1, 1, 13—17. Kauç. 69. Die richtige Zeit dafür ist der Neumond (resp. auch der Vollmond), oder verschiedene speciell aufgeführte nakshatra: die Jahreszeit differirt nach den Kasten (s. oben pag. 20). Es gehören dazu die vier Priester brahman [4]), hotar, adhvaryu, agnîdh, welche am andern Tage das erste im neuen gârhapatya gekochte Mufs (câtushprâçyam) zu verzehren haben. Aus diesem Feuer müssen dann sofort, so wie fortab für jede ishṭi besonders, das âhavanîya- und das dakshiṇâgni-Feuer [5]) herausgenommen werden (s. diese Stud. 9, 217), da

[1]) s. diese Stud. 9, 217. 231.

[2]) Derselben geht nach Kauç. 60 ein Jahr lang oder nur zwei Tage (ahorâtrau) oder beliebige Zeit hindurch die Anzündung eines Feuers voraus, in welchem Mufs für die brâhmaṇa gekocht wird.

[3]) Vgl. über den Modus dabei und die sonstigen Fragen, die sich daran anknüpfen, Kuhn's gehaltvolle Schrift: Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes pag. 12 ff.

[4]) der dabei u. A. auch verschiedene sâman zu singen hat K. 4, 9, 6. 2. 10, 1.

[5]) Im gârhapatya, dessen Heerd (dhishṇya) rund ist, finden alle zum Opfer gehörigen saṃskâra statt; auch wird in ihm gekocht: — im âhavanîya, dessen Heerd viereckig ist, finden alle homa statt (wenn nicht anders bestimmt ist); auch wird in ihm gekocht: — im dakshiṇâgni, dessen Heerd halbmondförmig ist, wird der anvâhârya-Brei gekocht, daher

deren Eigenschaft als geweihte Feuer je mit der Vollendung der betreffenden ishṭi stets wieder erlischt (Kâty. 4, 3, 26. 27). Das âdhânam schliefst mit der Spende eines vollen Opferlöffels (pûrṇâhuti Kâty. 4, 10, 5. Âçval. 2, 1, 17). — Frühestens nach zwölf Tagen (oder nach einem Monat, resp. nach 2. 3. 6 Monaten, nach einem Jahre oder gar nicht) folgen drei tanûhavis genannte ishṭi: achtschaalige Opferfladen nämlich an den agni pavamâna, an den agni pâvaka und agni çuci, und ein Körnermus (caru) an aditi Kâty. 4, 10, 7—11. — Wer nach Vollziehung des âdhânam Unglück hat, läfst mindestens drei Tage lang die Feuer ausgehen, und feiert dann (oder wirklich noch am selben Tage), das punarâdheyam, und zwar verwendet er dazu das Gestirn punarvasû, die Regenzeit und den Mittag (Kâty. 4, 11, 1—5).

Der zweite haviryajna ist das aus einer Milchspende bestehende agnihotram, welches, vom Abend des agnyâdhâna-Tages an, täglich Abends und Morgens die ganze Lebenszeit hindurch (mit bestimmten Ausnahmen indefs, s. diese Stud. 9, 230. 231 und Kâty. 4, 2, 49) zu vollziehen ist. Ehe die Schatten zusammenfliefsen, wird des Abends, und wenn die Nacht sich hellt, des Morgens der âhavanîya aus dem gârhapatya entnommen Çâṅkh. 2, 6, 2., resp. vor Untergang oder Aufgang der Sonne Kâty. 4, 13, 2. Diejenigen, welche alle drei Feuer

er auch anvâhâryapacana heifst: auch wird sonstig darin gekocht oder geopfert Kâty. 1, 8, 34. 35. 44. paddh. 4, 7 pag. 356. — Aufser dem gârhapatya wird, wenn der Hausherr ein kshatriya ist (schol.), auch noch das für die sabhâ bestimmte Feuer, der sabhya, beim âdhânam durch Reiben erzeugt (: nach Anderen auch noch ein drittes, âvasathya genanntes Feuer) und es findet davor, zur Einweihung, auf Grund der vom Opfernden zu erlassenden Aufforderung, ein Würfelspiel zwischen den vier Priestern statt, wobei es sich um eine Kuh als Einsatz handelt Kâty. 4, 9, 21 (paddh. pag. 372, 3—9). Der schol. Mahâdeva will nicht, dafs die Priester selbst spielen: offenbar ist dies aber ein alter heiliger Brauch, durch welchen die sabhâ zu ihrer künftigen Bestimmung geweiht wird.

beständig unterhalten, die sogenannten gataçrî nämlich (s. oben pag. 20. 150) fachen dieselben wenigstens heller an (? prâdushkaraṇam). Das Opfer selbst findet Abends statt, wenn die Sonne eben unter ist, oder wenn der erste Stern sichtbar wird, Morgens gegen Sonnenaufgang wenn es hell ist (upodayaṃ, vyushite wenn die Morgenröthe schwindet schol.) oder gleich nach Sonnenaufgang Çâñkh. çr. 2, 7, 1—4. Die je zweiten Eventualitäten werden dem schol. zufolge in 5: purastât tu kâle manaḥ kurvîta beseitigt: in der That aber besagen diese Worte wohl nur: „man sei im Voraus aufmerksam auf die Zeit". Die Frage über die richtige Zeit des agnihotram hat den vedischen Theologen offenbar viel Kopfschmerz gemacht: sie polemisiren deshalb heftig gegen einander. Nach Ait. Br. 5, 29—31 ist Morgens erst nach Sonnenaufgang zu opfern, nach Çâñkh. Br. 2, 9 dagegen so wie nach Çatap. 2, 3, 1, 9 (auf Âsuri's Auktorität hin). 36 noch vor Sonnenaufgang, s. diese Stud. 2, 293—5. 9, 290. 292. Auch Kâty. 4, 14, 1. 15, 1 entscheidet sich für das Opfer gleich nach Sonnenuntergang und vor Sonnenaufgang (s. schol. ibid.), und dazu stimmen auch die ibid. 15, 12—14 noch aufgeführten speciellen Zeitbestimmungen für gewisse Fälle. — Abends wie Morgens mufs man ehrerbietig zum âhavanîya treten und sich bei ihm hinsetzen, ebenso zum gârhapatya, bei dem man sich auch lagern kann. Beim Hinausgehen mufs man dann des dakshiṇâgni wenigstens ehrerbietig gedenken. Morgens mufs man auch, noch ehe man gegessen hat, eine Weile in der sabhâ neben das sabhya-Feuer (s. oben p. 328 n.) sich setzen und darauf zu der allen Feuern entnommenen Asche treten Kâty. 4, 15, 30—34 ff. Çat. 2, 3, 2, 1 ff.

Der dritte haviryajna ist das darçapûrṇamâsa-

Opfer. Als Einleitung dazu hat der Hausvater, welcher dasselbe zum ersten Mal begehen will, die anvârambhaṇîyâ ishṭi vorauszuschicken Çâñkh. 1, 4, 1. Kâty. 4, 5, 22: dieselbe besteht aus einem Opferfladen in 11 Schaalen an agni nebst vishṇu, einem Körnermufs (caru) an die sarasvatî und einem Opferfladen in 12 Schaalen an sarasvant. Der Ritus des darçapûrṇamâsa-Opfers gilt als Norm für alle ishṭi und paçu (Kâty. 4, 3, 2) so wie für das sautrâmaṇî-Opfer, daher derselbe auch am Eingange der Ritualtexte ganz ausführlich erklärt zu werden pflegt[1], obschon der Feier dieses Opfers die im Bisherigen bereits erörterten beiden Feiern voraufgehen müssen. — Dieselbe beginnt am Nachmittag des vorhergehenden Tages mit der Uebernahme des vratam d. i. der Fastenordnung[2] durch den Opfernden und seine Gattinn vermittelst des Genusses des vratopâyanîyam (annam), nachdem zuvor bereits die Entnahme (uddharaṇam) des âhavaniya und des dakshiṇâgni aus dem gârhapatya und die Zulegung von Brennholz darein stattgefunden hat (agnyanvâdhânam). Die Nacht bringt das Ehepaar in dem Hause des âhavaniya oder des gârhapatya (auf der Erde liegend) zu, ohne maithunam zu begehen. Früh wird nach dem agnihotram zunächst der brahman gewählt (s. oben pag. 135 ff.).

---

[1]) So in allen mir zugänglichen Yajus-Texten (Saṃhitâ, Brâhmaṇa oder Sûtra), ausgenommen die Kâṇva-Schule des Çatap. Brâhmaṇa, welche mit dem agnyâdheyam beginnt: ihr erstes Buch entspricht somit dem zweiten der Mâdhyandina-Schule. In der Saṃhitâ indefs befolgt auch sie die gewöhnliche Reihenfolge. Auch das Çâñkh. çr. sûtra und das des Âçval. fangen mit dem darçapûrṇamâsa ihre Darstellung an, während das Çâñkh. Br. mit dem agnyâdheyam beginnt (das Aitar. Br. hat es nur mit dem soma-Opfer zu thun). Vgl. hiezu Mahidhara pag. 2. 21—25. schol. Kâty pag. 284, 14—17.

[2]) Dieselbe verlangt die Enthaltung von Fleisch und Liebesgenufs, das Scheeren von Bart und Haupthaar, das Beschneiden der Nägel, mässigen Genufs der Fastenspeise (Baumfrüchte und wild gewachsenes Korn beliebig eingeschlossen), so wie die Beschränkung des Redens auf unbedingt Wahres, Kâty. 2, 1, 10 ff.

Nach Herbeiholung des im Verlauf der Handlung nöthigen Wassers (praṇîtâs) und der Opfergefäfse werden von dem mit Reifs oder Gerste u. dgl. beladenen Kornwagen für die beiden beim Vollmondsopfer an agni und an agnîshomau zu richtenden Opferfladen je vier Handvoll (mushṭi) entnommen, dieselben darauf geschroten etc., und in acht, resp. elf Scherben (kapâla) vertheilt, geröstet, darauf gemahlen, mit âjya und Wasser (upasarjanyas) vermischt gebacken. Sodann wird der Altar (vedi) drei añgula tief ausgegraben, vier Ellen breit nach Westen, drei Ellen breit nach Osten, so dafs der âhavanîya zwischen dessen beiden Schultern (aṅsa, dem Südwesten und Nordosten) liegt, hienach Gras darauf gestreut und festgeschlagen. Die ausgegrabene Erde wird vom agnîdh zur Herstellung eines Aufwurfes (utkara) nördlich davon verwendet. Um drei Seiten der vedi herum (der Osten bleibt offen) zieht darauf der adhvaryu mit dem Opferspahn (sphya) drei Linien (pûrva parigraha) und ebenso ein zweites Mal (uttara parigraha). Die Gattinn des Opfernden wird mit einer aus muñja-Halmen bestehenden Schürze (yoktra) oberhalb ihres Gewandes gegürtet und schaut, hierdurch geweiht, darauf die Opferbutter (âjyam) an. Es folgt die Besprengung des Brennholzes und der vedi etc., die Umlegung des Feuers mit drei paridhi genannten Hölzern, das Hineinlegen von zwei Holzscheiten in den âhavanîya, die Begiefsung der beiden Opferfladen (puroḍâça) mit âjya, und die Ansetzung sämmtlicher havis (des âjya-Kruges, der beiden Fladen etc.) auf die vedi. Der hotar recitirt sodann die 15[1]) zum Entzünden der Gluth bestimmten sâmidhenî-Verse und der adhvaryu wirft am Schlusse jedes

[1]) resp. bei anderen Gelegenheiten 3. 9. 17. 21. 24 dgl.

derselben Brennholz in den âhavanîya, vor dem letzten Verse resp. das gesammte Brennholz, unter Zurückbehaltung eines Scheites für die später folgende anuyâja-Ceremonie. Darauf fächelt er den âhavanîya (mit dem veda genannten Büschel) und giefst einen mächtigen Strahl âjya (pûrvam âghâram) darauf, dem später noch ein zweiter (uttarâghâra) sich anschliefst. Es folgt der pravara, d. i. die Bitte an das Feuer, dem Opfernden ebenso hülfreich zu sein, wie es seinem Vorfahren früher gedient hat (s. diese Stud. 9, 322 ff., oben pag. 71 ff.). Darauf opfert der adhvaryu fünf[1]) prayâja genannte âjya-Spenden, welche an die Brennhölzer samidh, an den Gott tanûnapât[2]), an die iḍ (s. Pet. W. s. v.), an die Opferstreu barhis, und an den Segensruf svâhâkâra gerichtet sind (Çat. 1, 5, 4, 1–5) und der Opfernde spricht danach die dazu gehörigen Sprüche (anumantraṇam). Nachdem sodann der adhvaryu zwei âjya-Portionen (âjyabhâga), je eine an agni und an soma geopfert, geht er mit den beiden puroḍâça selbst[3]) vor, zwischen deren Darbringung indefs noch eine unhörbar an agni und soma zugleich gerichtete âjya-Spende (upâñçuyâja) eingefügt wird, und denen schliefslich noch eine Gabe an (agni) svishṭakṛit[4]) folgt, welche aus der linken Seite sämmtlicher havis abgetheilt ist. Darauf wird die für den brahman bestimmte Portion (prâçitram) aus der Mitte des an agni gerichteten Fladens abgetheilt, desgl. ein für den agnîdh bestimmter sechsfacher Abschnitt

[1]) bei den varuṇapraghâsa deren 9, beim paçu deren 10, 11 oder 12.

[2]) resp. narâçansa, vgl. oben pag. 81 ff.

[3]) aber nicht etwa mit den ganzen, sondern es werden nur aus der Mitte und der vorderen Seite zwei Querschnitte von der Gröfse eines Daumengliedes abgetheilt und geopfert: bei den Jamadagni resp. deren drei, der dritte aus der hinteren Seite (s. oben pag. 86. 324).

[4]) s. diese Stud. 9, 217.

(shaḍavattam), so wie zwei für den brahman und den Opfernden bestimmte Portionen. Die iḍâ[1]) genannte Portion dagegen, welche für die vier Priester und den Opfernden bestimmt ist, wird in fünf Abschnitten aus allen havis, je aus deren rechter Seite und Mitte abgetheilt, und aus ihr wieder, resp. aus den puroḍâça-Theilen derselben, die avântareḍâ entnommen, welche dem hotar speciell bestimmt ist. Alle, die Priester und der Opfernde, fassen sodann das Gefäfs an, in welchem die iḍâ sich befindet. Während dem der hotar die iḍâ-Litanei (Çat. 1, 8, 1, 24) recitirt, breitet der adhvaryu den agni-Fladen (dessen Rest), in vier Theile getheilt, auf dem Opfergras (barhis) aus: der Opfernde weist den vier Priestern je ihren Theil darauf an und bringt ihn ihnen, worauf er noch ein Gebet murmelt, welches die Manen auffordert, sich es schmecken zu lassen. Während sodann der hotar die dyâvâpṛithivî-Litanei (Çat. 1, 8, 1, 29) recitirt, giebt der Opfernde dem agnîdh jenen aus sechs Abschnitten bestehenden Antheil (shaḍavattam), den derselbe verzehrt. Der hotar recitirt darauf die âçis genannten Segenssprüche (Çat. 1, 8, 1, 33), was der Opfernde mit einem Murmelgebet begleitet. Dann verzehren Alle ihren iḍâ-Antheil und reinigen sich darauf mit dem in zwei pavitra befindlichen Wasser; der brahman und der Opfernde erhalten hierauf noch je ihren besonderen Antheil. Der zum Opferlohn bestimmte anvâhârya (-Brei) wird sodann herbeigebracht und nach erfolgter Vertheilung (in vier gleiche Theile) nebst den Resten der havis aus der vedi hinausgethan. Das Feuer wird darauf neu geschürt und mit Brennholz belegt: und es folgen sodann

[1]) zu iḍâ und avântareḍâ s. diese Stud. 9, 225. 226.

die drei [1]) anuyâja genannten, an das barhis, an narâçaṅsa, an agni (Çat. 1, 8, 3, 11—13) gerichteten âjya-Spenden. Die beiden Opferlöffel (juhû und upabhṛit), welche danach auf ihrem Platz niedergelegt sind, schiebt der Opfernde oder der adhvaryu auseinander (srugvyûhanam), und Letzterer salbt dann mit der juhû die drei paridhi. Den ersten derselben erfassend fordert er sodann den hotar zur Recitation der sûktavâka-Litanei auf (Çat. 1, 8, 3, 9), an deren Schlufs er einen den Opfernden zu repräsentiren bestimmten Grashalm aus dem prastara-Büschel nebst der für den Opfernden bestimmten Fladen-Portion, falls nämlich der Opfernde (zwar ein brâhmaṇa aber) verreist, oder ein kshatriya resp. vaiçya[2]) ist, in den âhavanîya wirft. Nach einem Dialog mit dem agnîdh behufs der Aufforderung an den hotar die çamyuvâka-Litanei (Çat. 1, 8, 3, 20) zu recitiren, wirft er nunmehr auch die drei paridhi in das Feuer, und opfert sodann mit beiden Opferlöffeln die darin noch enthaltenen âjya-Rester (saṃsravân). Darauf gehen der hotar mit dem veda, der adhvaryu mit den Opferlöffeln, der agnîdh mit dem âjya-Kruge in der Hand behufs der patnîsaṃyâjâs genannten Ceremonie (s. meine Abh. über Omina und Portenta pag. 350) zum gârhapatya, wo der adhvaryu sich auf sein rechtes Knie, es zur Erde beugend, hinsetzt, und dem soma, dem tvashṭar, den Gattinnen der Götter, und agni dem Hausherrn[3]) vier âjya-Spenden darbringt, bei deren dritter die Gattinn des Opfernden den adhvaryu anfafst[4]). Die Abtheilung einer iḍâ (s. oben)

[1]) Die Zahl derselben wächst beim Thieropfer auf 11, bei den varuṇapraghâsa auf 9.

[2]) Beide Kasten dürfen ja keinen Opferantheil verzehren.

[3]) Bei Pâr. 3, 8 werden indrâṇi, çravâṇi, bhavânî und agni gṛihapati als die vier Gottheiten der patnîsaṃyâjâs genannt. Es ist dies offenbar eine sekundäre Stufe.

[4]) Die Ceremonie ist eben ursprünglich wohl auch dazu bestimmt, ...

nach der Spende an agni gṛihapati ist hierbei nothwendig, beliebig aber die weitere Ausdehnung der Ceremonie bis zum çamyuvâka. Auf letzteren folgen dann noch zwei âjya-Spenden an agni und an die sarasvatî, die in den dakshiṇâgni zu opfern sind, ebenso wie dies mit den Mehlrestern geschieht, die an den Gefäſsen oder Fingern kleben. Hierauf löst die Gattinn des Opfernden den zusammengebundenen veda-Büschel und ihre Schürze, und streut deren Grashalme bis zur vedi hin. Der adhvaryu opfert aus dem in der dhruvâ befindlichen âjya die samishṭayajus (s. diese Stud. 9, 282—3) genannte Schluſsspende, gieſst das praṇîtâ-Wasser über die vedi aus, wirft mit einer der puroḍâça-Scherben einige Körner als Antheil der rakshas (um diese abzufinden) auf den utkara-Auswurf und gieſst sodann ein volles Wassergefäſs um den âhavanîya herum. Der Opfernde nimmt dasselbe in Empfang, wäscht sich daraus den Mund und schreitet, von seinem Sitze aufstehend, von der rechten Schenkelecke der vedi aus, nach dem âhavanîya hin, die drei vishṇukrama genannten Schritte, blickt auf die ihm bestimmte Fladen-Portion, sowie auf den Erdboden hin, desgl. nach Osten, auf den âhavanîya, auf die Sonne, wandelt nach rechts herum, naht sich ehrerbietig dem gârhapatya, wandelt abermals nach rechts herum, geht nach Osten vor und recitirt dann einen an seinen Sohn resp. wenn er noch keinen hat, an sich selbst gerichteten Segensspruch; darauf naht er schweigend dem âhavanîya und entäuſsert sich des

ttinn des Opfernden wenigstens zum Schluſs noch in dessen Opfergemeinschaft mit aufzunehmen. Vgl. Kâṭh. 23, 9. patnîm (prâyaṇîye) na saṃjayed, amedhyâ vâ eshâ 'pûtâ, ne'çvarâ svargaṃ lokaṃ gantos | tâm udaniye saṃyâjayati, yathâ pravâsî svam âyatanam âgaçchaty evam evaitad tnî(ṃ) yajamâno 'smiṃ loke 'bhipratitishṭhati.

vratam, der Fastenordnung, und zwar mit dem gleichen Spruche, mit dem er sich demselben unterzogen hat, worauf er, aber eben nur, wenn er ein brâhmaṇa ist, seine Fladen-Portion verzehrt und zum Schluſs für die Sättigung der anwesenden brâhmaṇa (der vier Priester etc.), sorgt.

In ganz gleicher Weise geht das Neumondsopfer vor sich, welches am Nachmittag des vorhergehenden Tages durch eine Manenfeier, piṇḍapitṛiyajna, eingeleitet wird. Das Kochen und das Opfern des zu derselben gehörigen Körnermuſses (caru) geschieht im dakshiṇâgni: es schlieſsen sich daran drei Wasserspenden für Vater, Groſsvater und Ahne des Opfernden, deren jedem darauf auch noch ein Mehlkloſs (piṇḍa) dargeboten wird. Den mittleren dieser Klöſse verzehrt die Gattinn des Opfernden um einen Sohn zu erhalten. Hierauf treten die beiden Gatten, durch Genuſs des vratyam, die Fastenordnung an. Der adhvaryu schneidet einen palâça-Zweig ab[1], um die Kälber von den Mutterkühen fortzujagen, da er die Abendmilch zu der am andern Tage für den an agnishomau bestimmten Opferfladen eintretenden, dem indra oder dem mahendra[2]) geweihten Libation, die aus saurer und süſser Milch zu mischen ist und daher sâṃnâyyam[3]) heiſst, nöthig hat. Die Darbringung des sâṃnâyyam ist für jeden, der bereits soma-Opfer dargebracht hat, obligatorisch; Andere können beliebig sie oder einen zwölfschaaligen an indrâgnî geweihten Opferfladen darbringen. Der upâṅçuyâja, welcher zwischen beide Fladen tritt, ist in letzterem Falle nicht an agnîshomau, sondern an vishṇu zu richten.

---

[1]) Mit dem hierzu gehörigen Spruche: ishe tvorje tvâ beginnen die saṃhitâ der drei Yajus-Texte. [2]) s. oben p. 139.

[3]) s. diese Stud. 9, 232. Haug pag. 443—4.

Dreifsig Jahre lang dauert die Verpflichtung, das darçapûrṇamâsa-Opfer zu feiern[1]): nach deren Ablauf besteht nur noch die Verpflichtung zur täglichen Darbringung des agnihotram (s. schol. Kâty. 4, 6, 11). Die Familie der Dâkshâyaṇa, welche zur Zeit des Çatap. Br. 2, 4, 4, 6 in besonderer Blüthe stand (s. diese Stud. 4, 358), hatte indessen eine Opferform, den dâkshâyaṇayajna, erfunden, welche die Eigenschaften beider Opferfeste, des Vollmonds- wie des Neumondsopfers, mit einigen Variationen und Zuthaten in sich vereinigte, so dafs eine funfzehnjährige Feier desselben genügte. Ja, wer es vermochte, den dâkshâyaṇayajna ein (sâvana-) Jahr lang täglich zu feiern, war nach dessen Ablauf von der darçapûrṇamâsa-Feier völlig dispensirt (Kâty. 4, 4, 29). — Ich bin bei der Darstellung dieser Feier etwas ausführlich gewesen, da sie ja eben als Norm für die zahllosen auf besondere Veranlassungen (naimittika) und bestimmte Wünsche hin gerichteten (kâmya) ishṭi und paçu, Thieropfer, gilt.

Den vierten haviryajna bilden die Tertial-Opfer câturmâsyâni, je am Beginn der drei Jahreszeiten: Frühling, Beginn der Regenzeit prâvṛish, und Herbst çarad[2]) darzubringen. Das erste derselben, in der Regel auf den Vollmond des phâlguṇa fallend[3]), führt den Namen vaiçvadevam parva (Kâty. 5, 1, 2.); das zweite parvan, am Vollmond des âshâḍha, heifst: varuṇapraghâsâs (Kâty. 5, 3—5); das dritte parvan, am Vollmond des kârttika, : sâkamedhâs (Kâty. 5, 6—10). Nach Belieben geht

[1]) Nach Andern (s. schol. zu Kâty. pag. 33, 9. 11. 307, 9—15. 311, 24) dauerte sie indessen lebenslänglich.

[2]) s. schol. Kâty. pag. 437, 25. 438, 1. Die Regenzeit verfügt bei dieser Berechnung über vier Monate, und der çiçira fällt ganz aus vgl. die Angaben aus Suçruta Naksh. 2, 353 (in der zweiten Liste).

[3]) über andere Monats-Data s. Naksh. 2, 329 ff.

bei der ersten Feier ein zwölfschaaliger Fladen an vaiçvânara und ein Körnermufs (caru) an parjanya vorher. Fünf havis sind allen Tertial-Opfern gemeinsam, nämlich ein Opferfladen an agni in 8 Schaalen, ein caru (Körnermufs) an soma, ein Opferfladen an savitar in 8 oder 12 Schaalen, ein caru an sarasvatî, und ein dgl. an pûshan, letzterer aus gemahlenen[1]), oder halb gemahlenen, oder gar nicht gemahlenen Körnern bestehend. Beim vaiçvadevam treten noch drei havis hinzu: ein Fladen in 7 Schaalen für die marutas svatavasas, oder für die marut im Allgemeinen, eine payasyâ (saure Milch in heifse Milch geworfen) an die viçvedevâs, und ein Opferfladen an Himmel und Erde in einer Schaale. Das Feuerreiben bildet einen integrirenden Theil der Handlung (Kâty. 5, 1, 27 ff.). — Die Zahl der prayâja und anuyâja steigt bei den Tertial-Opfern auf neun; statt eines samishṭayajus giebt es deren drei, beim vaiçvadevam indefs beliebig auch nur eins. Zum Schlufs jedes der drei Festtage wird des Opfernden Haar und Bart geschoren, und auch sonst liegen ihm in der Zwischenzeit allerlei Observanzen ob (Kâty. 5, 2, 21., parvasv antarâlavratâni Âpastamba im schol.). — Bei den varuṇapraghâsâs knetet die Gattinn des Opfernden oder der adhvaryu Tags zuvor durch Mischung von saurer Milch mit Mehl, aus im dakshiṇâgni gerösteter Gerste, ebensoviel Teller karambhapâtrâṇi[2]), als die Zahl der im Hause des Opfrers wohnenden Descendenten beträgt, und noch einen darüber, in jedem Falle deren drei. Aus dem Rest des Mehles wird ein Widderpaar (meshamithunam), nämlich

[1]) s. diese Stud. 9, 216.

[2]) açanârthâni pâtrâṇi bhâjanâni schol. Kâty. 5, 3, 2., ekordhvâni aṅgushṭhaparvamâtrâṇi ib. 6 schol. und pag. 453, 17.

ein Widder mit Hörnern und ein Mutterschaaf ohne Hörner, aber mit zwei Zitzen (dvistanî schol. Kâty. pag. 453, 18), gemacht, beide überdem mit weifser Wolle beklebt und mit so viel puṃliñga, resp. strîliñga als möglich versehen [1]), s. das Mânavam im schol. zu Kâty. 5, 3, 6. Es werden sodann vor dem âhavanîya, einen prâdeça von einander entfernt, zwei vedi abgemessen, eine rechts, die andere links davon. Der Altar-Aufwurf der letzteren, in dessen Mitte eine viereckige Vertiefung zu machen und mit Sandkies zu bestreuen ist, wird speciell uttaravedi genannt Kâty. 5, 3, 19. 36. Ferner wird östlich vom utkara eine Grube Namens câtvâla ausgemessen und angelegt. Am andern Morgen wird der âhavanîya, in zwei Theile getheilt, in zwei Scherben (karpara) nach den beiden vedi gebracht (agnipraṇayanam). Die Vertiefung der uttaravedi wird mit drei paridhi aus pîtudâru-Holz umlegt, und gulgulu Bdellion, sugandhitejanam wohlriechendes Rohr, so wie Stirnhaare eines Widders als Unterlage für das Feuer darauf gelegt, während das Feuer der rechten vedi direkt auf den aufgeritzten und besprengten Aufwurf derselben, khara mit Namen (s. diese Stud. 9, 219), niedergelegt wird. Nunmehr erst findet das vratopâyanam durch die beiden Ehegatten statt, falls es nicht schon am Tage vorher geschehen ist (Kâty. 5, 4, 22). Zu den 5 stehenden havis treten noch ein Opferfladen an indrâgnî in 12 Schaalen, zwei payasyâ an varuṇa und an die marut, und ein dem prajâpati (ka) geweihter Fladen in einer Schaale. Die mârutî payasyâ zu versorgen, ist das Geschäft des pratiprasthâtar, welcher auf der rechten vedi Alles nachmacht, was der adhvaryu

[1]) Sie repräsentiren wohl das opfernde Gattenpaar, welches sich und seinen Heerden dadurch Fruchtbarkeit zuzueignen gedenkt?

auf der uttaravedi vornimmt, mit Ausnahme verschiedener bestimmt namhaft gemachter Ceremonieen (Kâty. 5, 4, 33). Auf beide payasyâ werden zunächst karîra-Früchte (Capparis aphylla) mit çamî-Blättern gemischt geworfen, sodann das Widderpaar, und zwar auf die mârutî der Widder, auf die vâruṇî das Mutterschaf (Kâty. 5, 5, 3). Der pratiprasthâtar führt darauf die patnî des Opfernden, welche die karambhapâtra opfern soll, herbei, wobei er sie nach der Zahl ihrer Buhlen fragt (s. oben p. 83). Sie ist gebunden dieselben zu nennen, oder wenigstens ebensoviel Grashalme aufzuheben, sonst verfällt ihre Verwandtschaft dem Unheil. Darauf nimmt sie die karambhapâtra in einem çûrpa, einer Korbschwinge, auf den Kopf und opfert sie in das südliche Feuer, oder sie thut dies in Gemeinschaft mit ihrem Gatten, unter Recitirung des Poenitential-Spruches Vs. 3, 48. Bei der Rückführung läfst der pratiprasthâtar die patnî einen weiteren Spruch (Vs. 3, 47) recitiren. Nach den beiden âjyabhâga findet sodann die Darbringung der neun havis statt, wobei die beiden adhvaryu das auf den beiden payasyâ befindliche Widderpaar umtauschen. Die Gatten nehmen dann im Verlauf zum Schlufs ein Bad (avabhṛitha), ohne unterzutauchen, wobei sie sich gegenseitig den Rücken waschen, und dann je zwei andere Kleider umthun. Zurückgekehrt legt der Gatte (oder der adhvaryu) Brennholz in den âhavanîya (mit Vs. 8, 27), die Gattin in den gârhapatya (schweigend). — Das dritte Tertial-Opfer, die sâkamedhâs, bedarf zweier voller Tage. Am ersten Vormittag wird ein Opferfladen an agni anîkavant in 8 Schaalen dargebracht: Mittags ein Körnermufs (caru) an die marutas[1]) sâṃtapanâs, und Abends ein dgl. an die

[1]) Die Winde spielen im çarad eine besondere Rolle, daher ihnen hierbei drei havis zugetheilt sind.

narutas gṛihamedhinas in Milch. Am Morgen des zweiten Tages wird zunächst, vor oder nach dem agnihotram, der Rest des gṛihamedhîyâ-Mufses mit einem darvi genannten Löffel, unter Assistenz eines Stieres (ṛishabha), geopfert. Es folgt ein Fladen in sieben Schaalen an die marutas rîḍinas und ein Körnermufs an aditi. Daran schliefst ich die Hauptceremonie, welche den Namen mahâhavis ührt und zu der aufser den 5 ständigen Opfergaben noch in Fladen in 12 Schaalen an indrâgnî, ein Körnermufs n mahendra, und ein dem viçvakarman geweihter Fladen ı einer Schaale gehören. Am Nachmittag wird ein Manenpfer (pitṛiyajna) gefeiert, welches aus einem Fladen in Schaalen für die pitaras somavantas (oder für soma itṛimant), aus gerösteter Gerste für die pitaras barhihadas, und aus in Milch[1]) gequirltem Mehl (mantha) ır die pitaras agnishvâttâs besteht, unter Anschlufs er üblichen Wasserspenden an Vater, Grofsvater und Ahne es Opfernden (Kâty. 5, 9, 17. ob. p. 82). Den Schlufs macht der raiyambakahoma, d. i. mehrere einschaalige Opferaden, die an rudra tryambaka gerichtet sind, und zwar wie oben bei den karambhapâtra) ebenso viele, als die ahl der im Hause des Opfrers wohnenden Descendenten eträgt, und noch eins darüber, resp. mindestens vier. Die normalen Abschnitte davon werden mittelst eines dem akshiṇâgni entnommenen Feuerbrandes auf einem Kreuzeg (catushpathe) geopfert. Der eine überschüssige Fladen ird in einen Maulwurfshaufen (? âkhûtkare) vergraben. Darauf umwandeln die drei fungirenden Priester (brahman dhvaryu agnîdhra) nebst dem Opfernden dreimal das (auf

---

[1]) Diese Milch ist einer Kuh zu entnehmen, der ihr eigenes Kalb georben ist und die nun ein fremdes nährt (nivânyâ s. diese Stud. 9, 309).

dem Kreuzweg angelegte) Feuer nach links hin, mit der Rechten auf ihre linken Schenkel klatschend, und nach rechts hin, auf ihre rechten Schenkel klatschend, wobei sich die unverheiratheten Mädchen (der Familie) des Opfernden ihnen anschliefsen. Der Opfernde wirft sodann die Rester der Opferfladen in die Luft und fängt sie wieder auf, thut sie dann zu gleichen Theilen in zwei Körbe (mûta), die er an die beiden Enden eines Rohrstabes oder eines Wagebalkens (kupa) anbindet (Kâty. 5, 10, 21), und befestigt sie darauf an einem Pfosten, Baume, Rohre oder Ameisenhaufen, so hoch, dafs eine Kuh sie nicht erreichen kann[1]). Ohne umzublicken kehren sie zum Opferplatze zurück, woselbst dann im Verlauf sich das normale Vollmondsopfer direkt anschliefst.

Zu diesen drei Tertialopfern tritt als viertes noch das çunâsîrîyam, welches nach Çâṅkh. Br. 5, 8 zur symbolischen Aneignung des dreizehnten Monates bestimmt ist, während andere Texte nur unbestimmte und widersprechende Angaben über Zweck und Zeit desselben enthalten. vgl. das hierüber von mir Naksh. 2, 334—337 Bemerkte. Ich habe daselbst auch bereits von den verschiedenen Angaben gehandelt, die sich in den Ritualtexten in Bezug auf den Zeitraum vorfinden, während dessen Dauer die Tertialopfer überhaupt zu bringen sind. Entweder nämlich waren dieselben überhaupt nur ein Jahr lang zu feiern, oder fünf Jahre lang, oder doch wenigstens so lange, als man nicht ein soma-Opfer, ein Thieropfer, oder eine anderweitige ishṭi dargebracht hatte (Kâty. 5, 11, 15. 16. 1, 2, 13—17). Zu den fünf ständigen havis tritt beim çunâsîriyam noch ein

[1]) Offenbar sind sie für den Sturmgott rudra tryambaka, der im Herbst sein tolles Wesen treibt, zu dessen Beschwichtigung eben, bestimmt.

Fladen in 12 Schaalen an çunâsîrau (oder an indra çunâîra), eine Milchspende (oder Reisschleim yavâgu) an vâyu, und ein Fladen an sûrya in einer Schaale.

Aufser der obigen einfachen câturmâsya-Feier (den aishṭikâni cât.) gab es noch komplicirtere, die mit Thieropfern (pâçukâni) oder soma-Opfern (saumikâni) verbunden waren (s. schol. Kâty. 5, 11, 19). Die Schule der Kaṭha hatte eine Form erfunden, die câturmâsya in fünf Tagen, vom 11ten der weifsen Hälfte des phâlguna bis zum 15ten (dem Vollmondstage), zu feiern (s. paddhati zu Kâty. p. 553, 4), und Andere wufsten dieselben (sowohl als aishṭikâni wie als pâçukâni) in einen einzigen Tag zusammenzudrängen (paddhati zu Kâty. pag. 554, 5. 558, 16.).

Der fünfte haviryajna in der Aufzählung bei Gautama ist die âgrayaṇeshṭi, d. i. das Erstlingsopfer, im Frühling von Gerste, im Herbst von Reifs, oder überhaupt je bei dem ersten Gewinnen von frischer Kornfrucht darzubringen. Es wird in der Regel am Vollmond oder Neumond und zwar vor der paurṇamâseshṭi, resp. nach der amâvâsyeshṭi gefeiert, und besteht aus einem Fladen an indrâgnî in elf Schaalen, einem Körnermufs (caru) an die viçvedevâs, und einem einschaaligen Fladen an Himmel und Erde, alles aus frischem Reifs oder frischer Gerste herzustellen (das Körnermufs kann auch aus altem Korn bereitet werden). Das Erstlingsopfer von Waldfrüchten ist ein an soma gerichtetes Körnermufs aus çyâmâka-Korn zur Regenzeit oder im Herbst, aus rohrartiger Gerste (? veṇuyavâs) zur Sommerszeit (Kâty. 4, 6, 16. 17). — So gut wie diese eine ishṭi könnten übrigens noch viele andere dgl. als besondere haviryajna-Species aufgezählt werden, wie z. B. die bei Çâñkh. 3, 1—11. Âçval. 2, 10—14 aufgeführten, und

andere mehr, nur dafs allerdings dieselben keine so stetige Verwendung finden, wie die in Rede stehende, die eben alljährlich zweimal wiederkehrt.

Als sechster haviryajna erscheint bei Gautama l. c. das Thieropfer, speciell der nirûḍhapaçubandha. Dasselbe, d. i. die Darbringung eines Opferthieres an indrâgni oder sûrya, oder prajâpati (Kâty. 6, 8, 30), findet entweder jährlich bei Beginn der Regenzeit (prâvṛishi), oder je zur Zeit der beiden Solstitien (âvṛittimukhayoḥ Kâty. 6, 1, 2., vgl. Çatap. 10, 1, 5, 4., udagayanasyâ "dyantayoḥ aindrâgno nirûlhapaçubandhaḥ sâṃvatsaro vâ Çâṅkh. çr. 6, 1, 33) statt, und zwar zu Hause, nicht auf dem Opferplatz (devayajana, wie letzteres bei dem agnîshomîya-paçu[1]) des soma-Opfers geschieht). Nach den normalen Einleitungen wird zunächst eine âjya-Spende für den zu errichtenden Opferpfosten (an welchen das Thier zu binden ist, yûpâhuti) dargebracht, und der Opfernde geht sodann mit dem Holzhauer in den Wald um einen dgl. auszusuchen. Die Bestimmungen für die Auswahl, das Umhauen, die Zurichtung und das Einrammen desselben sind sehr ausführlich. Der zu opfernde Ziegenbock wird sodann zunächst an den Hörnern, darauf an dem yûpa festgebunden, danach mit Wasser besprengt und mit Opferschmalz gesalbt. Nachdem zehn der hierbei 11 prayâja[2]) geopfert sind, wird der Schlächter (çamitar) aufgefordert, sein Messer zu holen. Der agnîdh ergreift einen Feuerbrand aus dem âhavanîya und wandelt dreimal um das Thier, den Opferpfosten, den âhavanîya etc. herum: wirft ihn ins Feuer, geht ohne ihn dreimal herum, ergreift

[1]) der die eigentliche Norm für das Thieropfer bildet, s. schol. Kâty. 571, 21—572, 8. 583, 5—7. 623, 11—18.

[2]) s. oben pag. 332; die yâjyâ derselben heifsen âprî, s. oben p. 91 Roth Einl. zur Nir. pag. XXXVI.

ihn wieder und schreitet nordwärts vor. Hinter ihm drein das Thier, vom Schlächter geleitet und vom pratiprasthâtar vermittelst zweier vapâçrapaṇî-Kellen (Kâty. 6, 5, 7) angefaſst, während diesen wieder der adhvaryu, den adhvaryu der Opfernde anfaſst[1]). Der adhvaryu legt dann den in der Hand des agnîdh befindlichen Feuerbrand auf die für das Kochen des Thieres bestimmte nördlich von der câtvâla-Grube befindliche Feuerstelle (çâmitra) nieder, streut Gras dahinter, und auf diesem Grase wird das Thier dann vom çamitar erstickt oder erdrosselt (s. diese Stud. 9, 222. 223), nachdem die Andern zum âhavanîya zurückgekehrt sind. Der pratiprasthâtar (beim soma der neshṭar) führt sodann die einen Wasserkrug in der Hand haltende Gattinn des Opfernden herbei, damit sie die einzelnen Theile des Thieres, insbesondere alle Leibesöffnungen desselben, mit Wasser bestreiche; bei der Begieſsung des Kopfes und anderer Glieder hilft ihr der Opfernde selbst. Darauf wird das Thier aufgeschnitten (Kâty. 6, 6, 8 ff.), zunächst die vapâ, das Netz[2]), herausgenommen und gekocht, darauf der letzte (elfte) prayâja (an die svâhâkṛiti) und danach die vapâ selbst geopfert, worauf sich Alle in der câtvâla-Grube reinigen. Es folgt die Zerlegung des Thieres, entweder durch den çamitar[3]), oder durch einen der Priester, resp. den adhvaryu (Kâty. 6, 7, 1—5). Drei Gliedstücke werden für den upabhṛit-Löffel, resp. die svishṭakṛit-Spende bestimmt, ein Drittel des Hintern resp. für die upayaj-Ceremonie (am Schlusse), das übrige kommt der juhû, resp.

---

[1]) Diese feierliche Art des Marsches heiſst pipîlikâvat s. diese Stud. 9, 22.

[2]) oder sollte unter vapâ direkt das Bauchfett zu verstehen sein?

[3]) so im Ṛik-Ritual die adhrigu-Litanei Çâṅkh. br. 10, 4. çr. 5, 17. Kâṭh. 16, 21. T. Br. 3, 6, 5, 1. Ait. Br. 2, 6. 7 Âçv. 3, 3. Roth Einl. zur Nir. pag. XXXVII bis XLII.

dem Hauptopfer zu. Das Herz wird am Spieſse gebraten, die übrigen Theile des Thieres in einer ukhâ gekocht. Dem Gotte, welchem das Thier geweiht ist, wird nun auch ein Opferfladen in elf Schaalen dargebracht. Wenn Alles gar, wird das Herz vom Spieſse genommen, auf die übrigen Theile des Thieres oben darauf gelegt, und Alles mit âjya begossen, sodann die für das Opfer bestimmten Portionen je einzeln abgetheilt, während der maitrâvaruṇa die manotâ-Litanei recitirt. Die vasâ, Brühe (Vs. 6, 18 schol.), wird dann mit âjya gemischt, der Rest in das iḍâ-Gefäſs geworfen nebst der Brust und allen knochenlosen Theilen; Schwanz und Hintertheil (Kâty. 6, 8, 14) werden apart gelegt. Nachdem darauf ein Theil der vasâ so wie die für das Opfer bestimmten Portionen dargebracht, folgt die Anrufung des vanaspati (s. Haug Ait. Br. pag. 95), darauf das Opfer der für den svishṭakṛit bestimmten Stücke. Mit dem Rest der vasâ werden die Himmelsgegenden besprengt (digvyâghâraṇam). Die Priester, wie der Opfernde, verzehren darauf ihre speciellen Portionen, so wie je ihren Antheil an der iḍâ. Während der anuyâja opfert der pratiprasthâtar das dicke Hintern-Drittel noch dazu (upayajati, s. diese Stud. 9, 228): und der Schwanz dient zu den patnîsaṃyâjâs. Mit dem Bratspieſs, an welchem das Herz gebraten (hṛidayaçûla) gehen dann Alle zum Schluſsbad (çûlâvabhṛitha). Der Spieſs wird an einer Stelle, wo Wasser und Land zusammentreffen, in die Erde versteckt. Nach Lösung des vratam wird noch mitten in den âhavanîya eine vierfache geschöpfte Spende Opferschmalz geopfert.

Die eigentliche Norm für die Thieropfer ist der einen integrirenden Theil des upavasatha-Tages eines soma-Opfers bildende agnîshomîya-Bock: da indeſs beim

oma-Opfer die Darstellung desselben, wegen der grofsen
ſasse der eigentlichen soma-Feier-Details, nicht recht zur
ɜeltung und Klarheit kommen würde, sind die Regeln
lafür bei Kâtyâyana vielmehr eben bei dem nirûḍhapaçu [1]),
igentlich nur einem apart gelegten agnîshomîya, unter
teter Rücksichtnahme auf diesen selbst, gegeben, so dafs
ler nirûḍhapaçu seinerseits nunmehr als Norm für alle an-
leren Thieropfer gilt, mit alleiniger Ausnahme der savanîya
die zu den 3 savana des sutyâ-Tages gehören) und der anû-
ɪandhya (zum Schlufs des soma-Opfers gehörig, s. diese
ʒtud. 9, 234), welche ebenso wie er selbst direkt von dem
ɪgnîshomîya ressortiren (Kâty. 6, 10, 32 schol.).

Die Zahl der bei bestimmten Gelegenheiten (naimittika)
ɪder besonderen Wünschen (kâmya) vom Ritual geforderten
Thieropfer ist übrigens eine überaus grofse (kâmyâ ba-
ɪavaḥ Çâñkh. 6, 1, 35), und werden aufser der Ziege
esp. dem Ziegenbock, dem solennen Opferthier, auch noch
ɪllerlei andere Thiere als Hostien verwendet, so insbeson-
ɪere: Rinder, Schafe und Rosse usro gaur, mesho 'viko,
ɪayo'çvaḥ Âçv. 3, 4, 10: vgl. châgosrameshâḥ Kâty. 20,
19 und schol. dazu. Mensch, Rofs, Rind, Schaf, Ziege
ɜrscheinen resp. gelegentlich als die fünf solennen Hostien
κατ' ἐξοχήν. Was speciell den Menschen betrifft, so ver-
weise ich auf meine bereits oben (p. 322) erwähnte Abh. „über

[1]) Âçvalâyana 3, 8, 3—5 stellt zwei Arten paçu einander gegenüber,
lie saumya und die nirmita (= svatantra schol.), und nirmita erklärt er
lurch: aindrâgnaḥ shaṇmâsyaḥ sâṃvatsaro vâ, so dafs es offenbar unserem
ɪirûḍha entspricht. Und zwar ist eben auch nirûḍha selbst wohl nicht
ɪls: ausgeweidet (s. Pet. W.), sondern als: hinausgezogen, apart gelegt,
ür sich stehend (= svatantra schol. Âçv.) aufzufassen. Vgl. Sâyaṇa's
Erklärung von Çat. 10, 5, 5, 10 tasmân na nirûhet durch pṛithañ na
ɪuryât. Denn an das Herausziehen des in einer anûbandhyâ-Kuh befind-
ichen Kalbes, für welches Çat. 4, 5. 2, 3. 4 Kâty. 25, 10, 4. 5 die √ ûh
+ nis speciell verwendet wird, ist hier nicht zu denken.

Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit", wozu ich noch hinzufüge, dafs nach Kâṭh. 29, 8 Jeder, der seinen Feind zu Tode zaubern will, zu der solennen Elfzahl der savanîyâḥ paçavaḥ einen Menschen als zwölftes Opferthier nehmen soll[1]), yady abhicaret purushapaçum kuryât; denn: purushapaçum etwa mit: ein männliches Thier zu übersetzen, geht nicht, zumal der Spruch, mit dem die Hostie an den zwölften Opferpfosten (upaçaya) zu binden ist,: „idam aham amum âmushyâyaṇam amushyaḥ putram niyunajmi" lautet. Auch folgt die weitere Bestimmung, dafs, falls der Opfernde nicht behexen will, er ein Waldthier als zwölftes nehmen möge. — Von diesen, den Waldthieren, sind übrigens als Opferthiere in der Regel verboten: kimpurusha (mâyu), gauramṛiga, gavaya, ushṭra, çarabha Ait. Br. 2, 8. Çat. 1, 2, 3, 9. 7, 5, 2, 32 (s. diese Stud. 9, 246), und doch erscheinen gerade sie beim Pferdeopfer und Menschenopfer Çâṅkh. 16, 3, 14. 12, 13 als anustaraṇa, d. i. als nächste Genossen der Haupt-Hostie.

Eine besonders hervorragende Rolle spielen die Opferthiere[2]) beim agnicayanam (wo jene fünf solennen Hostien), beim vâjapeya (wo ihrer u. A. 17), beim açvamedha (wo ihrer 609 und zwar darunter eben auch 260 Waldthiere, die freilich alle freizulassen) etc. Auch beim gewöhnlichen soma-Opfer pflegen je elf Hostien die solenne Zahl für die 3 savana am sutyâ-Tage zu sein (paçvekâdaçinî), die dann

---

[1]) Die Parallelstelle der Ts. 6, 6, 4, 4 hat andere Angaben: danach bleibt der zwölfte Opferpfosten (der upaçaya) ohne Hostie. Der Priester soll indefs den Namen eines Feindes des Opfernden nennen: asau te paçuḥ, und denselben damit als Opferthier dem Pfosten kenntlich machen (sam asmai paçum nirdiçati). Hat der Opfernde keinen Feind, so lautet der Spruch: akhus te paçuḥ „der Maulwurf sei deine Hostie". Vgl. Çatap. 3, 7, 2, 1—3. Kâty. 8, 8, 28 (Vs. 6, 6).

[2]) Auch die spätere Zeit weifs noch von Rinder-Hekatomben der Vorzeit s. Meghadûta v. 46.

ntweder an elf yûpa, oder zusammen an einen yûpa gebunlen werden, s. Kâty. 8, 8, 6—26. Die Regeln darüber gelten berhaupt für jede gröfsere Anzahl von Hostien (Kâty. 19, 4, 6).

Auf das speciell mit soma-Opfern verbundene Rofspfer, so wie auf die weiteren Steigerungen desselben im Menschenopfer etc. werden wir im Verlauf wieder zurückkommen.

Als siebenten haviryajna nennt Gautama die saurâmaṇî. Dieselbe ist eine Composition aus ishṭi und paçuandha Çat. 12, 7, 2, 12, steht aber andererseits in nächster Beziehung zum soma-Opfer, da sie fast nur als Schlufslied eines solchen, resp. hinter einem soma-Opfer drein, efeiert wird, nämlich entweder nach dem damit ebenfalls tändig verbundenen agnicayanam (wo dann der Opfernde uch ein kshatriya oder vaiçya sein kann), oder für den Fall, dafs der Opfrer zu viel soma genossen hat, so dafs hm dieser zur Nase, den Ohren, dem Hintern (somâtipûta) der dem Munde (somavâmin) herausläuft. Letzteres gilt atürlich nur von einem brâhmaṇa, da nur ein solcher oma trinken darf. Aufserdem ist die sautrâmaṇî noch für inen brâhmaṇa, der Gedeihen wünscht, für einen König, er aus seinem Reiche vertrieben ist, und für dén (vaiçya?), er in der Viehzucht kein Glück hat, obschon er sich azu völlig eignet, bestimmt. Sie dauert vier Tage lang catûrâtram Kâty. 19, 1, 14). Aufser drei Opferthieren, ämlich einem Bock für die beiden açvin, einem Widder ür die sarasvatî und einem Stier für indra spielen dabei penden von Milch (payograhâs) und von einem gegornen etränk, Namens surâ (surâgrahâs) eine besondere Rolle. etzteres Getränk wird durch Gährung aus zwei Körnerufsen (caru) von Reifs und çyâmâka-Körnern (panicum fru-

mentaceum) bereitet, deren heifser Absud mit frischen Reifs- (çashpa) und Gersten-Halmen (tokma), gerösteten Reifskörnern (lâja) und einer aus allerlei Gewürz und Kräutern bunt zusammengesetzten Hefe (nagnahu), — welche Gegenstände man von einem surâ- und soma-Verkäufer oder von einem Eunuchen für Blei, Wolle, Garn (? sûtreṇa) etc. gekauft und gemahlen resp. zerstampft hat — gemischt (die Mischung heifst mâsara) und dann, mit den beiden Mufsen selbst zusammengegossen, drei Tage lang, unter dreimaligem Zugufs von Milch etc., der Gährung überlassen wird (Kâty. 19, 1, 20—27 Mahîdh. zu Vs. 19, 1). Die Klärung geschieht in folgender Weise. Es wird eine Grube gegraben, und mit einer Rinderhaut belegt, die schäumende surâ (parisrut) darauf gegossen und auf diese dann ein aus Rohr geflochtenes Sieb (kârotara) gelegt, durch welches nur der gereinigte Stoff durchdringt, während der Schmutz unterhalb desselben bleibt. Oder es wird das Sieb auf die Haut gebreitet, und die surâ durchgegossen, so dafs dieselbe grob gereinigt hinunterströmt. In einem grofsen, sata genannten Gefäfs aus palâçaholz findet sodann eine zweite feinere Reinigung vermittelst eines aus Rinder- und Pferdehaaren gemachten Siebes statt Kâty. 19, 2, 7. 8. Wie bei den varuṇapraghâsa (s. p. 339), giebt es auch hier 2 vedi; die surâ-Libationen werden auf der südlichen, die Milch-Spenden (auch die Milch wird durch ein Sieb aus Ziegen- und Schaf-Haaren gereinigt) auf der nördlichen vedi dargebracht. In die drei Milchspenden an die beiden açvin, an sarasvatî, an indra wird noch Mehl, von Weizen und kuvala nämlich, von upavâka und badara, von Gerste und karkandhu hinzugethan, während die drei surâgraha für dieselben Götter je der Reihe nach mit Wolfs-, Tiger-, Löwen-Haaren

vermischt werden. Der Opfernde wird mit zwei Falkenfedern gestrichen, resp. lustrirt. Die Milchspendenrester verzehren die Priester, die an indra gerichtete der Opfernde selbst. Ebenso die Rester der surâ-Spenden. Oder es wird dazu ein vaiçya oder râjanya gekauft, nach Kâty. 19, 3, 16 (verboten in Çat. 12, 8, 1, 6), resp. ein brâhmaṇa nach Çâṅkh. 15, 15, 14: nach Lâṭy. 5, 4, 15 thut es der brahman. Die nach Entnahme der drei graha noch übrige parisrut wird in einen hundertfach durchlöcherten Krug gethan, der an einer Stange über den südlichen âhavanîya gehalten wird: während die surâ herausfliefst, werden Sprüche an die drei Arten der Manen, die somavant, barhishad und agnishvâtta recitirt. Die restirende Milch dagegen wird geopfert, der Rest vom Opfernden verzehrt. Nachdem sodann die drei Thiere geopfert, wird über die beiden vedi ein Sessel gestellt und darüber ein kṛishṇa-Fell gebreitet, auf welches der Opfernde sich setzt, während 2 rukmau, Metallreife, unter seine beiden Füfse gelegt werden, ein goldener unter den rechten, ein silberner unter den linken Fufs: nach Einigen setzt man ihm auch einen goldenen Reif auf das Haupt. Mit den Hufen des Stieres opfert der adhvaryu 32 vasâ (Brühe)-Libationen: den Rest derselben thut er in ein sata-Gefäfs, und begiefst sodann den Opfernden, der mit allerlei Wohlgerüchen abgerieben ist, damit, vom Munde anfangend, nach allen vier Seiten hin. Darauf wird der Sessel mit dem Opfernden von drei Männern, die er dazu aufgerufen, bis zur Höhe des Kniees, des Nabels, schliefslich des Mundes emporgehoben und getragen, worauf er auf das kṛishṇa-Fell hinabsteigt und nun erst der 33ste vasâgraha[1]) folgt. Das dazu gehörige Ritual beginnt mit dem

---

[1]) Die Zahl 33 hängt wohl mit der solennen Zahl der Götter zusammen?

Gesang eines sâman durch den brahman, wobei Alle in das nidhanam, den Schlufssatz, dessen Wortlaut je nach der Kaste des Opfernden verschieden ist, mit einstimmen. Am Schlufs des Canon's (çastra) wird der graha geopfert und der Opfernde verzehrt dessen Reste. Es folgt der svishṭakṛit u. s. w.

Die mit dem Singen eines sâman verbundene sautrâmaṇî führt den speciellen Namen Kaukilî[1]) Lâṭy. 5, 4, 21: das Fehlen des sâman, unter Hinzutritt noch einiger anderen Variationen, konstituirt den Charakter der Caraka-sautrâmaṇî, welche einen integrirenden Schlufstheil der Königsweihe (des râjasûyam, s. im Verlauf) bildet.

Wenden wir uns nunmehr zu dem soma-Opfer. Die sieben saṃsthâ, Fundamentalformen desselben, welche Gautama aufführt, sind den älteren Ritual-Texten, welche deren nur drei resp. vier kennen, den agnishṭoma nämlich, den ukthya, den atirâtra und resp. den shoḍaçin, noch unbekannt[2]). Erst in den çrautasûtra, z. B. bei Lâṭy. 5, 4, 24, treten die übrigen drei: atyagnishṭoma, vâjapeya und aptoryâma, indefs auch nur bei Gelegenheit der Aufzählung der 7 saṃsthâ, nicht in der Darstellung des Rituals selbst[3]), hinzu: vgl. das hierüber von mir in diesen Stud. 9, 120—121. 229—230 bereits Bemerkte.

Die Differenzen dieser verschiedenen Grundformen

---

[1]) s. diese Stud. 3, 385. Kokila râjaputra gilt der anukramaṇî des Kâṭhaka als ṛishi von Kâṭh. 38, 3. 4 (= Vs. 19, 80 — 20, 12).

[2]) Die Aufzählung der sieben saṃsthâ bei Kâty. 10, 9, 27 ff. scheint fast als eine sekundäre Zuthat zu betrachten.

[3]) bei welchem vielmehr, resp. bei Angabe der Differenzen vom agnishṭoma, sich auch die sûtra-Texte durchweg nur auf ukthya, shoḍaçin und atirâtra beschränken, s. z. B. Kâty. 9, 8, 17—20 (Çat. 3, 9, 3, 32. 33). 8, 2—5 (Çat. 4, 2, 5, 14). 10, 5, 2 (uttareshu, der schol. freilich hat ukthyâdishu pañcasu kratushu!). 6, 21 (wo ausdrücklich blofs ukthyâdishu, also ohne atyagnishṭoma: schol. wie eben!). 7, 11 (schol. desgl., aber entschieden irrig).

ıeruhen hauptsächlich[1]) auf der verschiedenen Zahl der je zu hren sutyâ-Tagen gehörigen çastra resp. stotra. Der agnihṭoma hat deren je 12, der atyagnishṭoma 13, der ukthya 15, ler shoḍaçin 16, der vâjapeya 17, der atirâtra 29, der aptorâma 33. Und zwar gehören zum prâtaḥsavanam des agnihṭoma fünf çastra, das âjyam und das praügaṃ[2]) çastram les hotar und drei âjyaçastra der drei hotrakâs, so wie ünf denselben vorhergehende stotra, das bahishpavamâıam und vier âjyâni: ebenso zum mâdhyandinaṃ savaıam fünf çastra, das marutvatîyam çastram und vier nish:evalyaçastra, sowie fünf stotra, der mâdhyandinaḥ pavanânaḥ und vier pṛishṭhyâni: dagegen zum tṛitîyasavaıam gehören nur zwei çastra (für den hotar allein) das 'aiçvadevam und das âgnimârutam, so wie zwei stotra, der .rbhavaḥ pavamânaḥ und das agnishṭomasâman[3]). Der uk.hya fügt nach dem letzten çastra drei aindrâgnâni çastrâṇi resp. stotra) ein, der shoḍaçin nach diesen drei ein ;hoḍaçiçastram (resp. stotram), der atirâtra nach diesen 'ier vor den anuyâja noch dreizehn weitere çastra (resp. ;totra): s. Çâñkh. br. 16, 11 ff., çr. 9, 1, 7—11.

Die Zahl der zu den stotra einer jeden saṃsthâ gehörigen Verse ist unbestimmt, differirt resp. je nach dem stoma-Gefüge, welches zu deren Herstellung verwendet wird. Für den agnishṭoma pflegen in der Regel vier stoma-Arten verwendet zu werden (vgl. Çatap. 10, 1, 2, 7), und kommt ihm dann, wegen

[1]) vgl. u. A. auch noch schol. zu Kâty. 9, 2, 23 über die je verschiedene Zahl der ekadhana-Krüge (: im Çatap. 3, 9, 3, 34 ist dabei keine Rücksicht auf die verschiedenen saṃsthâ vorliegend) u. s. unten p. 395—6.

[2]) Das erste âjyam stotram geht der Recitation des praügam durch len hotar vorher, während das bahishpavamânam der Recitation des noch vor dem praügam, in erster Linie, vom hotar zu recitirenden âjyaṃ çastram vorausgeht (Çâñkh. Br. 14, 4).

[3]) auch yajnâyajnîyam genannt: von ihm stammt nach schol. zu Pañc. 6, 1 1 der Name agnishṭoma selbst.

dieser reichen Vertretung derselben, der Name jyotishṭoma zu, da die stoma eben als jyotîṅshi, Lichter bezeichnet zu werden pflegen (vgl. am a. O. pag. 229n., schol. Kâty. 12, 1. Ait. Br. 8, 4). Es kann indessen auch eine andere saṃsthâ, ein ukthya etc., als jyotishṭoma gelten, für den Fall nämlich, dafs ihre stotra ebenfalls — nicht, wie dies bei den übrigen saṃsthâ meist der Fall ist, nur nach einer stoma-Form, sondern eben auch — nach einer Mehrzahl derselben gebildet werden [1]). Die Herstellung und das Singen der stotra vermittelst einer der verschiedenen stoma-Formen [2]) ist die Sache des udgâtar und seiner Genossen, während die Herstellung [3]) und Recitirung [4]) der çastra dem hotar und den drei hotrakâs (oben pag. 144) zufällt.

Die verschiedene Weise dieser Herstellung der stotra

---

[1]) svatantrasya jyotishṭomasya saṃsthâvikalpâ âgnishṭomyam ukthyam 'tirâtryam Lâṭy. 8, 1, 16, catuḥsaṃstho 'py ayaṃ jyotishṭomo bhavaty a- 'gnishṭoma ukthyaḥ shoḍaçy atirâtraḥ eine çruti im schol. zu Kâty. 7, 1, 4. jyotishṭomo 'tirâtro 'shoḍaçiko 'natirâtro vâ shoḍaçimân Lâṭy. 8, 12, 9. yadi shoḍaçimato 'tirâtrasya jyotishṭomasya Lâṭy. 6, 9, 1. Vgl. Goldstücker Jaiminîyanyâyamâl. p. 219. 240. 245 (jyotishṭomasya hy agnishṭomasaṃsthaiva naijaṃ rûpam | . . shaṭ saṃsthâ âgantukâḥ prakâraviçeshâḥ).

[2]) s. diese Stud. 9, 276.

[3]) Dieselbe ist mit allerlei intrikaten Details verbunden. Das âjyam çastram z. B. besteht aus sechs Theilen (tad vâ idaṃ shaḍvidham âjyam), nämlich 1) einem tûshṇîṃjapa, 2) einem tûshṇîṃçaṅsa, 3) einer Litanei Namens puroruc, 4) dem sûktam (welches gelegentlich auch κατ' ἐξοχήν âjyam heifst), 5) dem ukthavîryam, 6) der yâjyâ Çâṅkh. Br. 14, 1; nach dem schol. resp. sind nur 2—5 çastrâtmaka, dagegen ist der tûshṇîṃjapa nicht çastrâtmaka, sondern çastrât prâgbhûto maṅgalârthaḥ, und ebenso ist auch die yâjyâ nicht çastrâtmikâ, sondern es kommt ihr nur: çastreṇa saha saṃnidhânaṃ sambandhaḥ zu (kiṃ tu karmaṇy uddeçyâṃ devatâṃ prakâçayantî tato vilakshaṇâ). Während das âjyam çastram sich mit einer puroruc und einem sûktam begnügt, hat das praüga̐m deren mehrere (Haug Ait. Br. 2, 158—9). — Bei den andern savana steht die puroruc-Litanei nicht vor dem sûkta (wovon sie eben puroruc benannt ist), sondern beim Mittagsopfer in der Mitte des sûktam jedes der beiden çastra, und beim Abendopfer vor dem je letzten Verse jedes der vier sûkta (sâvitram, dyâvâpṛithivîyam, ârbhavam, vaiçvadevam) des vaiçvadeva und jedes der drei sûkta (vaiçvânarîyam, mârutam, jâtavedasîyam) des âgnimâruta. Demgemäfs heifsen diese Litaneien beim Mittagsopfer und Abendopfer auch nicht mehr puroruc, sondern nivid. Die zehnte der vorhandenen nivid gehört dem shoḍaçiçastra. Der Text dieser zehn nivid wird im Çâṅkh. çr. 8, 16—25 aufgeführt, s. diese Stud. 9, 265. 354.

[4]) s. diese Stud. 8, 79.

und çastra, je unter Zugrundelegung verschiedener Verse des Ṛik, resp. Sâman, und verschiedener stoma-Formen, so wie unter Beobachtung von allerlei höchst minutiösen Specialitäten, konstituirt hauptsächlich die Kunst beider Priestergruppen. Bei den haviryajna ist hiervon nirgendwo die Rede, und kommt dieselbe eben nur bei den soma-Opfern, als den feierlichsten des ganzen Rituals, zur Geltung, resp. auch bei ihnen fast nur an dem eigentlichen soma-Pressungs-Tage (sutyâ), nicht an den dazu vorbereitenden mindestens vier Tagen.

Abgesehen nun von diesen Differenzen in der Grundform des sutyâ-Tages besteht im Uebrigen der Unterschied der soma-Opfer speciell in der abweichenden Zahl dieser sutyâ-Tage selbst, und scheiden sie sich danach in drei grofse Gruppen, je nachdem nämlich deren nur einer (ekâha), oder mehrere bis zu zwölf (ahîna), oder noch mehr als zwölf (sattram, nur für die brâhmaṇa bestimmt) zur Herstellung des Opfers nöthig sind. Jede dieser drei Gruppen enthält ihrerseits wieder mannigfache Unterarten, und die Zahl der einzelnen ekâha etc., welche die Ritualtexte kennen, ist in der That eine überaus grofse: im Çâṅkhâyana çr. s. (adhy. 14) sind allein über 100 ekâha aufgezählt. Ihre Darstellung gehört vornehmlich den speciell dem soma-Opfer zugewandten Texten des Ṛig- und des Sâma-Veda an, während die des Yajus nur einige, die wichtigsten, behandeln. Die Darstellung, welche Kâtyâyana im çr. s. (adhy. 22—24) davon giebt, beruft sich resp. ausdrücklich auf das Chândogyam als ihre Quelle (22, 5, 1. 6, 25). — Unserem Zwecke hier, nur die allgemeinsten Grundzüge des Opferrituals anzugeben, gemäfs, beschränken wir uns hier natürlich auch nur auf das Wichtigste, und lassen

dabei überdem alles das, was sich speciell auf die Herstellung der çastra resp. stotra bezieht, ganz bei Seite, da uns dies in ein fast unübersehbares Detail führen würde.

So beginnen wir denn mit der einfachsten Form des soma-Opfers[1]), dem agnishṭoma, der gewöhnlichen Grundform der ekâha, mit der resp. das Darbringen von soma-Opfern auch stets zu beginnen hat[2]). — Dieselbe findet jährlich einmal (s. Çat. 10, 1, 5, 4 und zwar) im Frühling statt (nach Manu 4, 26 resp. am Ende des Jahres, wie dasselbe). Wessen Vater und Groſsvater nicht mit soma geopfert haben, der muſs vor Allem sich durch Darbringung einer Hostie an indrâgnî lustriren. Nachdem dann zunächst die nöthigen 16 Priester (s. oben p. 143—8) gewählt worden, schreiten diese zur Wahl[3]) eines passenden Opferplatzes (devayajanam), auf dessen hinterem Ende sie einen 10 oder 12 Ellen breiten viereckigen Schuppen (vimitam) oder eine çâlâ, resp. nördlich und westlich davon zwei verdeckte zeltartige Schuppen (parivṛite) errichten. — Frühestens am fünften, resp. siebenten Tage von der Uebernahme der

[1]) Eine Art Schablone dafür bieten die 34 Sprüche Vs. 8, 54—59 (Kâṭh. 34, 14. Ts. 4, 4, 9, 1), welche 34 verschiedene Stadien des soma während desselben anführen (s. oben pag. 34).

[2]) s. Kâty. 10, 9, 25 und die im schol. dazu citirte Stelle aus Pañc. 16, 1, 2 (identisch mit Çâñkh. Br. 16, 9 und vgl. Goldstücker Jaim. pag. 244): — tasmâd agnishṭomam akṛitvâ 'nye yajnâ na kartavyâḥ schol. Kâty. l. c. Nach Einigen freilich (berichtet Âpastamba zu Kâty. 7, 1, 4) stand es auch frei, den atirâtra als zuerst zu feierndes soma-Opfer zu begehen s. diese Stud. 9, 220.

[3]) es muſs resp. der Landesfürst (kshatriya) stets um die Gewährung desselben ersucht werden Ait. Br. 7, 20. Shaḍv. Br. 2, 10. Als die daivî vrâtyâḥ ein sattram abhielten, ohne den König varuṇa um das devayajanam gebeten zu haben (anirvâcya) verfluchte er sie Pañc. 24, 18, 2. Natürlich darf der Fürst seinerseits es nicht verweigern, oder er setzt sich dem Fluche des Bittenden aus Shaḍv. 2, 10. — Die Angaben über die Wahl des [illegible] sind sehr mannigfach. Nach Çatap. 3, 1, 1, 4 sagte indessen Sâtyayajña Yâjnavalkya davon sprach, daſs er für den Vârshṇya (Vrishṇi-Fürsten?) devayajanam zu erkiesen ausgegangen sei: „die ganze Erde ist devayajanam überall darauf mag man für jeden opfern, wenn man den Platz [illegible] weiht“.

dîkshâ ab, während der weiſsen Hälfte des Monats, findet die soma-Pressung statt: und zwar dauert die dîkshâ dann einen resp. drei Tage, während welcher Zeit dem dîkshita „dâna-homa-pâkâḥ“, also alle sonstigen rituellen Obliegenheiten, auch das agnihotram und darçapûrṇamâsau, verboten sind (Âpastamba im schol. Kâty. 7, 1, 28). Nach Anderen[1]) dauert die dîkshâ zwölf Tage, oder noch länger, ganz nach Belieben, nach Âpastamba mindestens zehn Tage, oder einen Monat, ja ein Jahr lang: bis der Opfernde mager ist, sagen Einige (s. diese Stud. 9, 245—6), bis ihm das Schwarze in den Augen vergeht, bis seine Knochen nur noch in der Haut hängen (Kâty. 7, 1, 30 schol.). Für die dîkshâ, für den soma-Kauf, für die soma-Pressung und für das Aufstehen vom Opfer, zum Mindesten für Beginn und Schluſs, sind astrologisch günstige Tage (puṇyâha) zu wählen (s. Naksh. 2, 301. 302). — Nachdem der Opfernde zu Hause beide Feuer in die beiden Reibhölzer araṇi aufgenommen hat (s. diese Stud. 9, 311) begiebt er sich zum Opferplatz und tritt in die çâlâ ein, deren einen Pfosten er mit der Hand, in welcher er die beiden araṇi hält, umfaſst. Der herbeigeschaffte soma[2]) wird hierauf in der çâlâ niedergelegt, und durch Reiben der beiden araṇi der gârhapatya und aus diesem der âhavanîya hergestellt. Bis zum soma-Kauf muſs dem herbeigeholten soma Speise

---

[1]) s. Goldstücker Jaim. pag. 280.

[2]) Wenn der Opfernde ein vaiçya oder râjanya ist, der also nicht wie die Priester von dem soma genieſsen darf, werden (vgl. Kâty. 10, 9, 30—32. Ait. Br. 7, 30 ff.) Feigenzweige mit daran hangenden Früchten (nyagrodhastibhin, resp. °bhinis, = vaṭaphalastabakân) mit zum soma gebunden, und bis zum abhishava in gleicher Weise wie dieser behandelt, dann aber zerstampft, mit saurer Milch gemischt, und der Becher des Opfernden daraus gefüllt (: solch ein Becher heiſst dann phalacamasa); der camasâdhvaryu des Opfernden bringt daraus auch die nöthigen Libationen, indem er sich dazu eines Grashalmes bedient.

vorgesetzt werden. Am Nachmittag ifst der Opfernde mit seiner Gattinn was ihm beliebt, und nachdem er dann das nöthige Opfermaterial überwiesen hat, findet in dem nördlichen verdeckten Zeltschuppen, der mit vollen Wasserkübeln versehen ist, die apsu-dîkshâ [1]), d. i. die Weihung im Wasser, statt, nachdem ihm vorher noch Haupthaar und Bart durch einen Barbier (nâpita) geschoren worden. Nach dem Bade (s. Kâty. 7, 2, 15 und die Citate im schol.) zieht er ein frisches Linnenkleid an (kshaumam). In dem westlichen Zeltschuppen (parivṛita) findet gleichzeitig dieselbe Lustration der Gattinn des Opfernden durch den pratiprasthâtar statt. Es folgt die dîkshaṇîyeshṭi, nämlich ein an agnâvishṇû gerichteter Fladen in 11 Schaalen, beliebig dazu noch ein Körnermufs für die âditya. Darauf salbt sich der Opfernde, vor der çâlâ auf Grashalmen stehend, mit frischer Butter von Kopf zu Fufs, die Augen noch besonders mit traikakuda [2])-Salbe. Der adhvaryu reinigt ihn darauf mit kuça-Halmen [3]), läfst ihn die Finger — Daumen und Zeigefinger bleiben aber ausgestreckt — krümmen und damit zwei Fäuste machen [4]), und sich schweigend (in die çâlâ) hinsetzen. Ebenso weiht der pratiprasthâtar die Gattinn des Opfernden. Es folgen fünf „audgrabhaṇa“ genannte âjya-Libationen. — Rechts vom âhavanîya werden sodann zwei kṛishṇa-Felle, die an

[1]) Ich betrachte √ dîksh Âtm. sich weihen als Desiderativ einer √ daç (vgl. îps aus ap, îksh aus aç), die sich theils in vedisch daçasyati, daçaspati, theils im lat. decus vorfindet, und meine dafs auch √ daksh δεξιός dexter auf dieselbe Wurzel zurückgehen.

[2]) die vom Berge Trikakud stammt, vom schol. durch Sauvîrâñjana erklärt.

[3]) in verschiedener Zahl Kâty. 7, 3, 1—5.

[4]) Es dauert dies bis zum Beginn des agnîshomîya paçu am Vorabend der sutyâ (s. p. 367—8). „Einkneifen der Daumen hilft“, auch nach unserem Volksglauben, „gegen das Behexen“: vgl. auch unser „Jemandem den Daumen halten“.

ler Fleischseite zusammengenäht und mit Henkeln versehen ind, niedergelegt. Sein rechtes Knie krümmend (s. diese Stud. 9, 334) setzt sich der Opfernde dahinter, so daſs er lamit darauf ruht. So sitzend gürtet er sich mit einer lreifach aus mit muñja-Halmen vermischtem Hanf geflochenen Schärpe (Schnur, mekhalâ), macht mit seinem Kleide einenSchoofs (nîvi), verhüllt sich das Haupt, bindet ein kṛishṇa-Horn mit drei oder fünf Zotten an den Zipfel seines Kleides, um, wenn nöthig, sich damit zu jucken, und nimmt einen udumbara-Stab, welchen ihm der adhvaryu darreicht, in Empfang, ihn über seine rechte Schulter legend[1]). In gleicher Weise wird die Gattinn vom pratiprasthâtar versorgt, nur daſs sie statt der mekhalâ auch ein yoktram, Seil?, umbinden, so wie auf das Haupt ein Netz nehmen darf, und zum sich-Jucken ihr ein breites Schabholz (çañku) gegeben wird. Nun folgt die Verkündigung, daſs der Opfernde geweiht ist, der dîkshitavâda (s. oben pag. 83). Bis zum Sonnenuntergang muſs das Ehepaar schweigend verharren. Es folgt das Melken der beiden Kühe (vratadughe), von deren Milch Beide während der Feier ausschlieſslich sich nähren sollen (tatkshîravratau Kâty. 7, 4, 20); das erste Mal unter Zusatz von Reiſs, Gerste u. dgl.[2]), früh Morgens (apararâtre) von der Abendmilch, Nachmittags von der Morgenmilch. Es schlieſsen sich hieran zahlreiche Anstands- und sonstige Verhaltungs-Regeln für die Dauer der dîkshita-schaft (Kâty. 7, 4, 29 — 5, 12.). Nunmehr erst, am Schluſs der dikshâ, folgt das eigentliche Einlei-

[1]) Nachdem der soma-Kauf beendet, giebt er ihn dem maitrâvaruṇa, der sich darauf beim praishadânam stützt s. Goldstücker Jaiminiyanyâyamâlâ p. 198. Anders Kâty. 6, 4, 4 (in 7 indefs: krite vâ). Çâñkh. 5, 15, 10. 16, 3.— Warum so besondere Vorkehrung getroffen wird, damit der Opfernde, und seine Frau, sich kratzen kann, ist mir unklar: ob wegen des Einsalbens?

[2]) der râjanya genieſst resp. yavâgû, der vaiçya âmikshâ, s. ob. p. 25.

tungsopfer prâyaṇîyam, ein Körnermuſs nämlich an aditi unter Einfügung von vier âjya-Spenden an die pathyâ svasti[1]), an agni, soma u. savitar. Der Topf, das mekshaṇam (Rührlöffel) u. die Opferstreu des prâyaṇîyam werden für die Schluſsceremonie (udayanîyâ) bei Seite gelegt und aufbewahrt. Der pratiprasthâtar streut nunmehr den soma auf ein rothes Stierfell resp. auf den Platz, wo später die uparava (s. pag. 365) gegraben werden. Der soma-Verkäufer, sei es ein Kautsa[2]) oder ein çûdra, zerpflückt den soma während ein brâhmaṇa dabeisitzt. Rechts von der östlichen Thür der çâlâ steht die mit besonderen Merkmalen ausgestattete Kuh, für welche der soma gekauft werden soll (somakrayaṇî). Sie wird sieben Schritte[3]) nordwärts geführt. Um den Erdkloſs, auf welchen der siebente Schritt (des rechten Vorderfusses) getroffen, setzen sich 3 Priester nebstdem Opfernden. Der adhvaryu legt ein Stück Gold darauf, und opfert âjya darüber[4]): umcirkelt den Fuſstapfen dreimal mit dem sphya, hebt ihn auf und wirft ihn in den âjya-Krug. Er begieſst die Stelle darauf mit Wasser, reicht sodann den Krug erst dem Opfernden, und dann an dessen Frau, die ihn für später (s. pag. 367) verwahrt und sich jetzt zunächst mit der Kuh beäugelt. Hierauf wäscht sich der adhvaryu die Hände, bindet sich an den namenlosen (kleinen) Finger ein Stück Gold und befiehlt das Tuch, worein der soma gebunden (somopanahanam),

---

[1]) eine Genie des guten Fortganges auf dem Pfade des Rituals (s. Pet. W. unter pathyâ): vgl. agni pathikṛit, ponti als Pfad des Rituals (yajnapatha) in pontifex.

[2]) Kutsasagotraḥ oder kutsitakarmâ Kâty. 7, 6, 3. 4. 6, 7, 4., s. kalpa im schol. zu Ts. p. 358. Vgl. Kâty. 14, 1, 14. pâpo hi somavikrayî Ait. Br. 1, 12.

[3]) s. hierüber diese Stud. 5, 321.

[4]) ähnliches Ceremoniell wird Çatap. 2, 1, 4, 24 Kâty. 4, 9, 16 bei dem agnyâdhânam mit dem Fuſstapfen eines Rosses beobachtet.

die Decke, womit er auf dem Wagen zugedeckt (somaparyâṇahanam), und die Binde womit er geschnürt werden soll (ushṇîsham) herbeizubringen. Damit gehen sie auf den soma zu. Der Opfernde berührt denselben. Das Tuch wird dann ausgebreitet, und nun zunächst zehn Griffe soma (-Stengel), sodann noch mehr darauf geworfen. Der adhvaryu fafst dann die Enden des Tuches zusammen und bindet sie mit dem ushṇîsha zu, wobei er in der Mitte ein Luftloch läfst. Er reicht dann das Bündel dem soma-Verkäufer und feilscht mit ihm fünfmal darum, indem er ihm erst $\frac{1}{16}$, dann $\frac{1}{8}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{2}$ der Kuh, schliefslich die ganze Kuh anbietet. Da schlägt der Verkäufer zu[1]), bittet sich aber wie es scheint noch andere Zuthat aus (vayâṅsi prabrûhi) und der adhvaryu bietet ihm noch Gold, ein Kleid, eine Ziege, eine Milchkuh, ein Rinderpaar, drei Kühe. Der adhvaryu schreitet darauf mit dem soma zum Opfernden hin und legt ihn auf dessen rechten (blofsen) Schenkel, das Kleid von demselben wegziehend. Der murmelt zunächst, den soma-Verkäufer anblickend, einen an die gandharva, dessen Tutelargottheiten, gerichteten Spruch, welcher denselben die für den soma gezahlten Gegenstände (gavâdîn) vorführt (Vs. 4, 27), und enthüllt hierauf mit der Gattinn das Haupt. Der adhvaryu aber entreifst dem soma-Verkäufer mit Gewalt das erhaltene Gold und haut ihn überdem mit einem bunten Rohrstock[2]) (? varatrâkâṇ-

[1]) Der Hergang des Folgenden (Çat. 3, 3, 3, 4. 10 Kâty. 7, 8, 14 ff.) ist mir nicht ganz klar: vgl. Ts. 1, 2, 7, 1 (u. schol.). 6, 1, 10, 1—5 Kâṭh. 2, 6. 24, 2; taṃ vai caturbhiḥ kriṇâti gavâ candreṇa vastreṇa châgayà Çâñkh. Br. 7, 10.

[2]) eine wenig ehrliche Procedur! ein Wunder nur, dafs sich dann noch immer ein soma-Verkäufer fand. Nach Âpastamba (im schol. zu Kâty. 7, 8, 27) war der Hergang so: „Die somakrayaṇi-Kuh nach rechts hin umdrehend, sie mit einer anderen Kuh auslösend, treibt er sie in den Stall des Opfernden. Wenn der soma-Verkäufer Einspruch erhebt, sollen sie ihm mit

ḍena). Der Opfernde erhebt sich, trägt das soma-Bündel auf dem Kopfe zu dem bereitstehenden Wagen, auf den er ein kṛishṇa-Fell breitet. Auf dieses legt er den soma nieder, umhüllt ihn mit der Decke, spannt zwei Ochsen an, nimmt den Hemmschuh auf, und während der hotar das Herumfahren des soma mit einer Recitation begleitet, gehen Alle erst nach Osten, dann nach rechts sich drehend, zur çâlâ hin. Dazu recitirt der subrahmaṇya die subrahmaṇyâ-Litanei (Kâty. 7, 9, 20), in welcher er ankündigt, an dem wie vielten Tage die sutyâ stattfinden soll, und an indra, resp. an alle Götter und brâhmaṇa die Aufforderung richtet dazu herbeizukommen. In der Nähe der çâlâ angekommen wird der Wagen angehalten und mit Stemmhölzern festgestellt. Vier Priester bringen einen geflochtenen Sessel (âsandîm) von audumbara-Holz herbei, der mit einem kṛishṇa-Fell bedeckt und auf welchen der soma niedergelegt, resp. in die çâlâ getragen wird, rechts vom âhavanîya hin. Nun folgt die gastliche Bewirthung desselben, das âtithyam, ein neunschaaliger Fladen nämlich an vishṇu. Darauf das tânûnaptram, eine von dem Opfernden und den Priestern an tanûnaptar, den Wind, als Zeugen gerichtete Schwurhandlung, unter gemeinsamer Berührung des je einzeln geschöpften Opferschmalzes, zur Verhütung gegenseitigen Treubruches (s. oben pag. 32. 50. 149. 152) beim weiteren Verlauf des Opfers. (Das so von Allen berührte âjyam wird zusammengerührt, zugedeckt

---

einem bunten Rohrstock die Abfindung zukommen lassen (?ava°avakshâyam nâçayeyuḥ, √ naç nancisci?). Sie hauen ihn mit Stöcken, sagen Einige. Einige erwähnen dies als stete (Norm)". Das Mânavam ist etwas billiger und sagt: „er gebe dem soma-Verkäufer irgend etwas": der eigentliche Preis wurde ihm aber auch nach dieser Ansicht wohl jedenfalls weggenommen? Er sollte wohl eben für seinen Frevel, etwas so Kostbares wie soma, zu verkaufen, bestraft werden? (s. schol. zu Ts. pag. 356 — 60 und Haug Ait. Br. pag. 59).

und aufgehoben, und Nachmittags dem Opfernden, in seine vrata-Milchportion gemischt, zum Essen gegeben). Der Opfernde legt sodann Holz in den âhavanîya, lustrirt sich durch Berührung des für ihn und seine Gattin hiezu bestimmten Wassers (der madantyas, s. diese Stud. 9, 215) und schliefst die beiden Fäuste noch enger, zieht die Schärpe noch fester (ebenso die Gattin): denn es gilt dies als eine zweite Weihe (avântaradîkshâ). Das soma-Bündel wird sodann gelöst, und der soma selbst durch Anfassen von Seiten des Opfernden und von fünf Priestern, die sich vorher durch Berührung des madantî-Wassers und Anbinden von Gold an den namenlosen Finger dazu geweiht, gekräftigt (âpyâyanam, s. diese Stud. 9, 329, hier aber blofs âlambhamâtram schol. Kâty. 8, 2, 6). Zur Opferstelle zurückgekehrt, legen sie ihre Hände, die rechte aufwärts gerichtet, auf den prastara-Büschel nieder (s. diese Stud. 9, 221). Dieser wird sodann erhoben, und nebst den paridhi und dem madantî-Wasser dem agnîdh zur Aufbewahrung übergeben. Der adhvaryu fordert zur (nochmaligen) Recitation der subrahmaṇyâ-Litanei auf (Kâty. 8, 2, 14), und nun folgen die pravargya- und die upasad-Ceremonie, resp. in gewissen, speciell bestimmten Fällen blofs die letztere. Ueber den pravargya, der in Vs. (39), im Çat. Br. (14, 1—3) wie bei Kâty. (26) separat vom soma-Opfer behandelt wird, s. Haug zum Ait. Br. p. 41—43 [1]), sowie diese Stud. 9, 218—20. Die upasad-Ceremonie findet mindestens drei Tage [2]) hindurch zweimal täglich statt:

---

[1]) it is a preparatory rite, sagt Haug, and is intended for providing the sacrificer with a heavenly body, with which alone he is permitted to enter the residence of the gods.

[2]) oder deren sechs, zwölf etc., bis zur Dauer von drei Jahren bei dem mahâtâpaçcitam sattram.

am ersten Tage wird, und zwar zuerst am Vormittag, dann am Nachmittag, die ayaḥçayâ, am zweiten ebenso die rajaḥçayâ, am dritten resp. die hariçayâ gefeiert, d. i. die betreffende âjya-Spende mit Sprüchen, in denen diese Wörter sich finden, dargebracht. Und zwar ist damit noch eine besondere Kasteiung für den Opfernden verbunden: er darf nämlich am ersten Tage[1] nur so viel Milch trinken, als aus drei Zitzen seiner vratadughâ gemolken wird, am zweiten nur die aus deren zwei, am dritten nur die aus deren einer gewonnene Milch (Kâty. 8, 3, 1 ff., schol. zu Çat. 14, 9, 3, 1).

An dém upasad-Tage, welcher dem aupavasathya, d. i. dem Vorabend des sutyâ-Tages vorhergeht, — beim gewöhnlichen agnishṭoma somit am **zweiten** upasad-Tage — findet nach Absolvirung der vormittägigen upasad das **Abmessen der vedi** statt, die sich, von einem drei prakrama[2] vor dem östlichen Pfosten der çâlâ eingeschlagenen Pflock, Namens antaḥpâtya (Kâty. 8, 3, 7), beginnend, 36 prakrama lang hinzieht, während die Breite ihrer Schenkel[3] in der nächsten Nähe der çâlâ in summa 30 oder 33 prakrama, die ihrer Schultern am Schlusse resp. 24 prakrama beträgt: 1½ pada hinter der linken Schulter wird die câtvâla-Grube gegraben etc.

Am **Vortage** der sutyâ (**upavasatha**, oder aupavasathyam ahas) werden am **Vormittag** beide upasad des Tages

[1]) Wenn die Zahl der upasad wächst, sind die ayaḥçayâ-Tage etc. so wie die Zitzen **gleichmäfsig** zu vertheilen: bei sechs upasad sind die beiden ersten Tage ayaḥçayâ und die Milch aus drei Zitzen zu nehmen, bei zwölf upasad die ersten vier Tage etc.

[2]) zwei pada grofs, resp. bei einem soma-Opfer, welches mit agnicayana [illegible]unden ist, **drei** pada grofs, schol. Kâty. 8, 3, 11 (wo noch ander[illegible]

[illegible]nkel reichen 27 prakrama hinauf; den Schultern kommen die [illegible]rama zu, schol. ibid.

zusammen genommen dargebracht, und nach deren Absolvirung, resp. im Fall das Opfer mit der pravargya-Feier verbunden ist, das dazu gehörige mahâvîra-Gefäfs hinausgethan. Daran schliefst sich das agnipraṇayanam (wie oben pag. 339, nur dafs es sich hier blofs um eín Feuer handelt). Hierauf werden die beiden havirdhâna genannten Wagen, auf die der soma gelegt werden soll (s. p. 367), mitten in die vedi gestellt, 2 Ellen von einander, der eine rechts für den adhvaryu, der andere links für den pratiprasthâtar, eine Decke darüber gebreitet und verschiedene Matten darüber gehängt. Der adhvaryu opfert eine vierfach geschöpfte âjya-Spende in das çâlâdvârya-Feuer, das fortab die Stelle des gârhapatya vertritt. Danach werden beide Wagen, nach vorhergehender Salbung ihrer Achsen, ostwärts bis drei prakrama hinter die uttaravedi geschoben und festgestellt, wo dann, durch Einrammung von Pfosten, vermittelst ihrer Matten ein sie deckender, 10 Ellen breiter[1]) zeltartiger Schuppen (der havirdhânamaṇḍapa) hergestellt wird (Mahîdh. zu Vs. 5, 21). Man darf in demselben weder Nahrung zu sich nehmen, noch die Opfer-Portionen, resp. soma-Becher verzehren. Auch ist es verboten hineinzugucken, aufser durch die Thür[2]). Unterhalb des Vordertheils des rechten Wagens werden sodann die vier uparava genannten, armtiefen, am Boden mit einander durch Kanal-artige Höhlungen verbundenen Gruben, welche den beiden darauf zu legenden Prefsbrettern (adhishavaṇaphalake) als Resonanzboden dienen sollen, gegraben und glattgestrichen. Der adhvaryu und der Opfernde reichen sich durch die Verbindungs-Kanäle derselben

[1]) schol. Kâty. 8, 6, 13.

[2]) Sobald nämlich zu dem hineingebrachten soma auch Wasser hineingetragen ist, findet zwischen beiden ein mystisches mithunam statt, schol. Kâty. 8, 4, 23 (26 edit.)

die Hände. Nachdem diese uparava besprengt, begossen und mit Grashalmen bestreut sind, werden die beiden Pressbretter darüber gelegt und mit Erde festgerammt. Darüber kommt dann ein rothes, ringsum glatt beschnittenes Kuhleder (adhishavaṇacarman), und auf dieses wieder die fünf Pressteine. Davor ein viereckiger Aufwurf (khara) mit Sand bestreut, um die Gefäſse darauf zu setzen (s. diese Stud. 9, 219). Sechs Schritt (prakrama) nach Osten, einen siebenten nach Süden vom antaḥpâtya aus wird ein udumbara-Ast (audumbarî), von der Gröſse des Opfernden (über der Erde), eingerammt, so daſs er gerade in der Mitte des sadas (als dessen Mittelpfosten) zu stehen kommt (Kâty. 8, 5, 31. 6, 8). Das sadas ist ein zeltartiger Schuppen[1]), dessen Höhe an den Enden nur bis zum Nabel reicht, während die Höhe der Mitte eben durch die audumbarî gemessen wird, und zwar von 18. 21 oder 24 Ellen Länge und 9. 10½ oder 12 Ellen Breite. Links von der westlichen Hälfte des havirdhâna(-maṇḍapa) ist in gleicher Linie damit, also ebenfalls 5 Ellen lang, das âgnîdhram, Zelthäuschen des agnîdh[2]), herzustellen, so daſs die eine Hälfte (oder mehr) innerhalb, die andere auſserhalb der vedi liegt, mit einer Thüröffnung im Südosten (Kâty. 8, 6, 13). In dessen Mitte ist der mit Sand bestreute Altar-Aufwurf (âgnîdhrîya dhishṇya) des agnîdh aufzuwerfen. Darauf der Reihe nach auch die übrigen 7 dhishṇya (s. Mahîdh. zu Vs. 5, 31), sechs derselben im sadas, nämlich für den hotar, maitrâvaruṇa, brâhmaṇâchaṅsin, potar, neshṭar, achâvâka, und rechts vom âgnîdhram gerade am Ende der vedi der

---

[1]) auch hier darf man nicht hineingucken, auſser durch die Thür (Kâty. 8, 4, 28 (26 edit.)

[2]) es ist dies das dritte der sogenannten yajnâgâra (havirdhâna und sadas die beiden ersten), s. schol. zu Çâṅkh. Br. 9, 5. çr. 5, 14, 1.

mârjâlîya. Im Anschlufs hieran betrachtet der adhvaryu, östlich von der sadas-Thür stehend, den âhavanîya, den Platz für das bahishpavamânam u. andere dgl. wichtige Plätze, jeden durch einen Spruch besonders anredend und weihend. Beim antaḥpâtya sich hinstellend, heischt er sodann die Herbeischaffung des zum Opfer nöthigen Sprengwassers, Brennholzes etc., und läfst in dessen Nähe all das nöthige Opfergeräth hinsetzen (Kâty. 8, 6, 27). — Am Nachmittag findet die Bestreuung der vedi statt. Während der Opfernde, den soma auf dem Schoofse haltend, hinter dem çâlâdvârya-Feuer sitzt, verstreut der adhvaryu daselbst die Erde des von der Gattinn bis jetzt aufbewahrten siebenten Fufstapfens der somakrayaṇî (s. pag. 360).

Der adhvaryu schöpft nunmehr die für das bevorstehende Thieropfer nöthigen âjya-Portionen in die betreffenden Opferkellen (sruc) und übergiebt sie denen, welche dieselben nach dem âhavanîya zu tragen haben. Die vrata-Genossen, resp. die nächsten Verwandten des Opfernden (Kâty. 8, 6, 34) treten zu demselben hin, und fassen ihn an, die Frauen seine Gattinn, und der adhvaryu umhüllt sie sämmtlich mit einem neuen Gewande. Nachdem sodann auf ein brennendes Holzscheit zwei âjya-Libationen geopfert, gehen Alle (Priester etc.) mit den soma-Geräthen, dem Brennholz etc. zum âhavanîya hin (es ist dies das agnîshomapraṇayanam). Auch der für agni und soma bestimmte Bock wird hinterdrein geführt. Nördlich vom sadas wird das Feuer auf den âgnîdhrîya-Altar im âgnîdhram niedergelegt; ebenso die Prefssteine u. soma-Geräthe. Der soma selbst wird auf ein auf den rechten Wagen gebreitetes kṛishṇa-Fell gelegt. Beim Heraustritt aus dem havirdhâna-Zelt läfst der Opfernde seine Finger frei, die

er bisher (s. oben p. 358) immer gekrümmt und zur Faust geballt halten mufste: die madantî-Wasser, die bisher ihm und seiner Gattinn zu Lustrationen dienten, werden in den câtvâla gegossen: und er ist nunmehr auch der vratya-Nahrung ledig, und kann die havis-Rester geniefsen [1]). — Zu dem agnîshomîya-Bock, dessen Opfer nun vor sich geht, gehört auch ein Opferfladen an dieselben Gottheiten. Nach Schlufs des Opfers, noch vor Sonnen-Untergang ist aus fliefsendem Wasser das für den soma am folgenden Tage nöthige Wasser, welches den Namen vasatîvaryas führt, zu schöpfen und in die çâlâ zu bringen: im Fall die Sonne schon unter ist, gelten hiefür besondere Bestimmungen (Kâty. 8, 9, 8—10). Gleichzeitig findet (abermals) die subrahmaṇyâ-Litanei statt, und zwar diesmal unter Hinzufügung der Namen von Vater, Sohn etc. (die paitâputrîyâ s. oben p. 82 n.). „Schreitet je hinaus!" (vyutkrâmata), nach dieser dreimaligen Aufforderung des adhvaryu setzt sich die Gattinn des Opfernden hinter den çâlâdvârya, der Opfernde selbst hinter die uttaravedi, den soma auf dem Schoofse haltend. Der adhvaryu trägt sodann das vasatîvarî-Wasser zunächst hinter dem çâlâdvârya herum (pariharati), sodann zur çâlâ hinaus rechts vom mârjâlîya hin auf den Schenkel der uttaravedi, von da wieder zurück hinter den çâlâdvârya, vor die Gattinn des Opfernden hin, die den Kübel (kalaça) anfafst: schliefslich setzt er denselben in die Mitte des âgnîdhram; ebenso den soma auf die dahinein gestellte âsandî. Der Opfernde bewacht ihn dort die Nacht hindurch. Unter wiederholter Recitation der subrahmaṇyâ-Litanei (und zwar der paitâputrîyâ) wird

[1]) …ach Anderen schliefsen die dîkshitaniyamâs erst mit dem Schlus-
…ritha) s. Goldstücker Jaiminîyany. p. 282.

lie Milch gemolken für die parivâpa- (d. i. dadhi-) Spenden, welche bei den drei savana des folgenden Tages der sarasvatî bestimmt sind.

Es folgt nunmehr der Prefs-Tag, die sutyâ resp. zunächst das Frühopfer, prâtaḥsavanam. Gegen Ende der Nacht wecken die Diener des Opfernden die Priester. Nach den nöthigen Lustrationen und Vorbereitungen veranlafst der adhvaryu die Recitation des prâtaranuvâka durch den hotar[1]) und der subrahmaṇyâ-Litanei (durch den subrahmaṇya). Während dessen bereitet der agnîdh die für das prâtaḥsavanam bestimmten Opfergaben vor, nämlich einen Fladen in 11 Schaalen für indra, geröstete Gerste (dhânâs) für dessen Falbenpaar (harî), Mehl in saurer Milch (karambha) für pûshan, saure Milch für sarasvatî, und eine Mischung von saurer Milch mit heifser süfser Milch (payasyâ) für mitra und varuṇa[2]): und der unnetar setzt die soma-Geräthe auf; zunächst die Schaalen (pâtra) der ersten 7 graha, des upâṅçu und des antaryâma, der drei dvidevatya, des çukra und des manthin auf die nordöstliche und südöstliche Seite des khara, sodann den âgrayaṇa-Krug in die Mitte, rechts und links davon den ukthya- und den âditya-Krug nebst je seiner Schaale, östlich davon die beiden ṛitugraha-Schaalen, dahinter die Schöpfkelle (pariplavâ). Den droṇakalaça setzt er unter die Achse des rechten havirdhâna-Wagens; zum linken Wagen stellt er den dhruva-Krug, den pûtabhṛit-Kübel, den âdhavanîya-Kübel, die 10 zum soma-Trank dienenden Becher camasa, die

[1]) vgl. Haug zu Ait. Br. pag. 108 ff.

[2]) Die letzten vier Gaben können auch an indra, als von den genannten Gottheiten begleitet, gerichtet sein. — Diese fünf havis, von welchen vier (mit Ausnahme nämlich der payasyâ) bei allen drei savana wiederkehren, führen den speciellen Namen der savanîyâḥ puroḍâçâḥ, obwohl nur eins von ihnen ein puroḍâça ist (s. schol. Kâty. 9, 9, 2).

ekadhana genannten 3—15 Wasserkrüge. Beim letzten Verse des prâtaranuvâka opfert der adhvaryu eine viermal geschöpfte âjya-Spende an agni etc., richtet sodann verschiedene Aufforderungen an die übrigen Priester und geht zum nächsten Wasser, aus welchem nun die ekadhana so wie durch die Gattinn, resp. die sämmtlichen Frauen des Opfernden je, zwei pânnejana-Krüge gefüllt werden. Das vom adhvaryu selbst mit dem camasa des maitrâvaruṇa geschöpfte Wasser berührt er, zurückgekehrt, über der câtvâla-Grube mit den vasatîvarî, gieſst diese darauf in den Becher des hotar, und übergiebt sie dem Opfernden: sie heiſsen fortab nigrâbhyâs. Den maitrâvaruṇa-Becher und den dritten Theil der vasatîvarî gieſst er in den âdhavanîya: ebenso den dritten Theil des ekadhana-Wassers, den Rest von beiden Wasserarten stellt er auf den Platz, wo die ekadhana vorher standen. Nunmehr setzen sich der Opfernde, der adhvaryu und dessen drei Genossen um das adhishavaṇa(-Leder). Der adhvaryu ergreift einen der fünf Preſssteine, der fortab upâṅçusavana heiſst, und läſst den Opfernden, der die nigrâbhyâs an seine Brust gelehnt hält, an dieselben einen Spruch richten: darauf legt er den Stein auf das Leder und wirft fünfmal soma[1]) darauf. Der pratiprasthâtar nimmt sechs Stengel (aṅçu) davon weg, und legt je zwei in die drei Fingerzwischenräume der linken Hand. Der adhvaryu aber gieſst nunmehr nigrâbhyâ-Wasser auf den soma, und schlägt dann mit dem Stein darauf: so drei Gänge, unter stetem Zuguſs von nigrâbhyâ-Wasser, und zwar schlägt er beim

[1]) Mit einem Spruche (Vs. 6, 32. Kâty. 9, 4, 8), der den indra mit den vasu, rudra und âditya zu den 3 savana herbeiruft (s. p. 392). — Der soma riecht scharf, wenn er gepreſst wird; man darf sich aber vor ihm weder die Nase zuhalten, noch ausspucken Çat. 4, 1, 3, 6—9. Kâṭh. 27, 3.

ersten Gange (abhishava) achtmal, beim zweiten elfmal, beim dritten zwölfmal darauf, indem er zugleich bei jedem Gange die kleinen Stengel (alpân añçûn Kâty. 9, 4, 20), schliefslich den Stein selbst in den hotṛicamasa, resp. in die nigrâbhyâs hineinthut. Von dem so ausgeprefsten Saft wird die erste Libation, der upañçu graha (1) genommen. Der pratiprasthâtar hält nämlich während der drei Prefsgänge das Gefäfs dieses graha unter, indem er zugleich über dessen Mündung jedes Mal je zwei der vorher entnommenen sechs Stengel (oder auch jedesmal alle sechs) hält, so dafs der Saft über sie hinweg durch seine Finger läuft: nach Vollendung des abhishava wirft er sie wieder zu dem übrigen soma auf das Leder hin. Der adhvaryu wischt hierauf das Gefäfs ab und geht damit aus dem havirdhâna-Zelt hinaus, um allen Inhalt, bis auf einen kleinen Rest, (im âhavanîya) zu opfern, wobei der Opfernde sich an ihn anfafst, indem er zugleich theils sich selbst den Wunsch wählt, um dessen willen er das Opfer bringt, und theils dem adhvaryu eine Wahlgabe gewährt. Hierauf wischt der adhvaryu das Gefäfs ab, reinigt auch seine Hand: und opfert die an Kleid, Brust und Armen hangenden Stengel in den âhavanîya. Einen Theil des graha-Restes giefst er in den âgrayaṇa-Krug, wirft sodann eine grofse soma-Ranke (añçu) in das upâñçugraha-Gefäfs für das Abendopfer, wischt den gebrauchten upâñçusavana-Stein ab und legt ihn ebenfalls dazu. — Die weitere soma-Pressung (den mahâbhishava) vollzieht der adhvaryu nicht mehr allein, sondern mit seinen drei Genossen, resp. mit den vier übrigen Steinen, und unter gleicher Vertheilung des soma-Materials. Und zwar geschieht dieselbe ebenfalls in drei Gängen, schliefst resp. mit dem âpyâyanam

d. i. dem Anfassen des soma[1]): die Zahl der Schläge ist aber nicht beschränkt, sondern der soma wird so lange geschlagen, bis kein Saft mehr drinn ist. Auch findet sich bei dem ersten Gange Zugufs von nigrâbhyâ-Wasser statt. Nachdem zum Schlufs die ausgequetschten Ranken in den hotṛicamasa gethan, werden die noch saftigen Ranken in das Wasser des âdhavanîya-Kübels geworfen, darin tüchtig geschüttelt, und sodann wieder auf das Leder gethan, worauf dann der ganze Procefs in gleicher Weise noch zweimal wiederholt wird. Die udgâtar holen darauf den droṇakalaça herbei und stellen ihn auf die vier zu ausgeprefsten soma-Trestern zu belegenden Steine, indem sie das Klärsieb (pavitram) darüber breiten. Der unnetar giefst sodann den soma aus dem âdhavanîya auf die im hotṛicamasa in der Hand des Opfernden befindlichen nigrâbhyâs, und der Opfernde giefst diese wieder in anhaltendem Gusse (saṃtatadhârâ) auf das von dem udgâtar über den droṇakalaça gehaltene Sieb, und zwar so lange, bis aus diesem Gusse[2]) alle graha bis zum dhruva hin, beim Mittagsopfer resp. die fünf ersten graha (çukra, manthin, âgrayaṇa, marutvatîya, ukthya) entnommen sind. Der nunmehr im droṇakalaça befindliche soma heifst çukra und sind aus ihm, wo nichts anderes bemerkt ist, alle übrigen graha (bis auf die genannten, aus dem Gusse selbst zu entnehmenden dhârâgraha) zu schöpfen. Beim Abendopfer sind resp. der sâvitra, der pâtnîvata, der hâriyojana und

[1]) somâlambhanam: also hier ohne Besprengung mit Wasser (s. Ind. Stud. 9, 329).

[2]) Haug's Angabe (Ait. Br. pag. 190): each offering from a graha (!sollte nur heifsen: each graha) consists of a certain number of Dhârâs or portions (of a liquid substance) ist nicht ganz richtig. Nur für den in allen drei savana wiederkehrenden âgrayaṇagraha nämlich ist mehr als eine dhârâ zu verwenden, und zwar für Herstellung des âgrayaṇa beim Frühopfer deren 2, beim Mittagsopfer deren 8, beim Abendopfer deren 4 (je unter Hinzutritt nämlich des am Morgen, resp. am Morgen und am Mittag geschöpften â-

alle versiegten graha aus dem **âgrayaṇa**-Kruge zu schöpfen. Aus dem **pûtabhṛit** (s. pag. 374) dagegen sind sämmtliche zum Verzehren durch die Priester bestimmten camasa (Becher) zu schöpfen, sowie der mahâvaiçvadeva graha beim Abendopfer. Sämmtliche graha werden einzeln abgewischt und dann aufgesetzt[1]). Bei jeder mit dem vashaṭ-Rufe und resp. dem anuvashaṭkâra einzuleitenden Libation eines graha oder camasa, wird dem im sadas sitzenden vashaṭ-Rufer seine Portion zum Verzehren hingebracht, jeder camasin nimmt sich resp. selbst seinen camasa; das Schöpfen derselben besorgt der unnetar. — Gleich nach Sonnenaufgang wird der **antaryâma** (2.) dem Gusse entnommen und geopfert, das Gefäfs resp. danach neben den upâñçusavana-Stein gesetzt. Es folgen der **aindravâyava** (3.), in zwei Absätzen, resp. Hälften zu entnehmen, — der **maitrâvaruṇa** (4.), unter Zwischenlegung von zwei kuça-Halmen mit Milch zu mischen, — der **çukra** (5.), — der **manthin** (6.), mit Mehl zu mischen, — und der **âgrayaṇa** (7.), letzterer mit dem Kruge aus zwei Güssen zu entnehmen, aus dem des Opfernden und aus dem âdhavanîya[2]). Den âgrayaṇa-Krug umschliefst er (der adhvaryu?), um die Verschüttung des darin befindlichen soma zu verhindern (Kâty. 9, 6, 16), mit einem daçâpavitra, ruft dreimal hiṃ und den Spruch[3]) Vs. 7, 21. Auch die nun nachfolgenden beiden graha, der **ukthya** (8.) und der **dhruva** (9.) sind aus dem Gufs des Opfernden je mit ihrem Kruge zu entnehmen[4]). Den Schlufs macht der **vaiçvânara** (10.) graha,

---

[1]) je nach dem Schöpfen nämlich: zu dem **sâdanam** giebt es einige Ausnahmen, s. Kâty. 9, 5, 25—28.

[2]) Andere anders s. Kâty. 9, 6, 15 schol.

[3]) Die Recitation geschieht beim Frühopfer leise, beim Mittagsopfer halblaut (madhyamena), beim Abendopfer laut; s. diese Stud. 4, 107. 351.

[4]) Die drei letzt genannten dhârâgraha heifsen daher auch **sthâlî-**

falls nämlich dessen Ritual gekannt wird (s. oben pag. 155. 157). Der droṇakalaça hat sich mittlerweile halb gefüllt und der Opfernde gieſst nun noch den Rest der nigrâbhyâs hinein. Die Priester und der Opfernde gehen nunmehr aus dem havirdhâna-Zelt hinaus, der adhvaryu voran, die Andern je Einer den Andern hinten anfassend, zuletzt der Opfernde. Es folgt eine âjya-Spende, der vipruḍḍhoma, als Sühne für die beim Pressen und Schöpfen daneben gefallenen soma-Tropfen. Der adhvaryu ergreift zwei Halme von der vedi, und Alle gehen geneigten Hauptes nordwärts zu deren Mitte, wo nunmehr, nachdem der adhvaryu den einen Halm auf den câtvâla, den andern vor die drei daselbst sitzenden udgâtar geworfen hat, von diesen das bahishpavamânastotram zu singen ist. Während nun diese[1]) noch den purastâjjapa murmeln, reicht der adhvaryu dem prastotar zwei Grashalme oder eine Faust voll kuça und leitet mit dem Spruche Vs. 7, 21 das stotram ein[2]). Während der Dauer des Gesanges dieser Reinigungs-Strophen gieſst der unnetar den Inhalt des âdhavanîya durch ein Sieb in den pûtabhṛit, und zur Zeit des ersten prastâva murmelt der Opfernde die drei schönen Sprüche: „aus dem Nichtsein führe mich zum Sein, aus der Finsterniſs führe mich zum Licht, aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit“ (Çat. 14, 4, 1, 30. Kâty. 9, 7, 4 schol.)

Am Schluſs des stotra[3]) fordert der adhvaryu den

graha, und sind voll zu schöpfen. — Bis zum Opfer des dhruva beim Abendopfer darf der Opfernde weder Urin noch Koth lassen.

[1]) Der udgâtar, prastotar und pratihartar. Der vierte udgâtar, der subrahmaṇya, hat hiermit nichts zu thun.

[2]) So das pavamânopâkaraṇam bei allen drei pavamâna. Das erste stotram jedes savanam heiſst pavamânam Kâty. 9, 7, 1 schol., die übrigen stotra heiſsen dhurya Kâty. 9, 14, 5 schol.

[3]) Nach Çâñkh. Br. 14, 4 folgt auf das pavamânam das âjyam çastram, darauf das âjyam (stotram), danach das praügam çastram (pavamâne stuta

gnîdh auf, glühende Kohlen aus dem âgnîdhrîya-Feuer auf len übrigen 7 dhishṇya zu vertheilen, längs der vedi Opfer-ras zu streuen und die an indra etc. gerichteten havis um Gebrauche zuzurichten, den pratiprasthâtar aber mit dem esp. den Opferthieren vorzugehen. Entweder nämlich vird nur eine Hostie (an agni) als savanîya paçu verwen-.et, oder es sind deren elf (an 11 Gottheiten), die dann ent-veder an elf Opferpfosten oder zusammen an einen dgl. ge-unden werden (s. ob. p. 348). Die Zurichtungen hierzu, ins-esondere die nöthige Vergröſserung der vedi, im Fall daſs 1 yûpa gebraucht werden, sind schon bei Gelegenheit des gnîshomîyapaçu am upavasatha-Tage zu treffen, werden esp. auch daselbst bereits erörtert (Kâty. 8, 8, 6—9, 5).)as Verzehren der iḍâ etc. des resp. der Thiere findet erst eim Abendopfer (s. p. 388) statt, bis wohin die einzelnen Theile lerselben gekocht werden (Çat. 4, 2, 5, 13. Kâty. 10, 5, 7). Nunmehr schöpft der adhvaryu den letzten graha, den çvina (11.), und läſst darauf sämmtliche zehn[1]) graha lurch den Opfernden unter Recitirung der avakâça ge-annten Sprüche beschauen (s. oben pag. 127), und zwar ler Reihe ihres Schöpfens nach, ausgenommen daſs er an weiter Stelle den upâñçusavana-Stein, den âçvina sodann n 6ter (nicht an 10ter) Stelle (K. 9, 7, 11), çukra und manthin

jyam çañsaty âjye stute praügam). Unmittelbar darauf aber folgt die An-abe, daſs nicht das âjyam, sondern das praügam das uktham des bahish-avamâna sei (tad etad bahishpavamânoktham eva yat praügam): ebenso it. Br. 3, 1. Es bezieht sich dies wohl nur darauf, daſs das praügam nicht rie das âjyam ein eigenes stotram für sich hat, daher wird ihm das bahish-avamânam zugetheilt, obschon es davon durch das âjyam çastram und das jyam stotram getrennt ist. Vgl. oben pag. 353.

[1]) resp. mit dem vaiçvânara elf. Das Ait. Br. 3, 1 weiſs von letz-erem nichts, bezeichnet den âçvina ausdrücklich als zehnten graha (ebenso Kâṭh. 27, 5. s. auch Goldstücker Jaim. pag. 246): es läſst übrigens auch den hruva bei Seite und hat statt seiner einen vâyavya, s. Haug pag. 159. 60. Die einzelnen Theile des praügaçastra entsprechen diesen zehn graha. ebenso Çâñkh. Br. 14, 4.

endlich gleichzeitig beschaut. Auch den pûtabhṛit und den âdhavanîya (die beiden ambbṛiṇa) beschaut er zugleich, schliefslich den droṇakalaça. Für den dhruva graha (der erst beim Abendopfer, s. Kâty. 10, 7, 7, zur Verwendung kommt) wird ein kshatriya als Wächter bestellt. Für das Thieropfer folgt nun zunächst eine besondere Priesterwahl (K. 9, 8, 8), und zwar mit sehr alterthümlichen Sprüchen, resp. unter Beschränkung auf die offenbar ältesten Namen, dieselben denen wir auch schon im Ṛik begegnen (s. oben pag. 141—2), nämlich hotar, agnîdh, adhvaryu (im Spruche indessen zwei derselben), praçâstar (im Spruche ebenfalls zwei), brahman (resp. erklärt als brâhmaṇâchansin), potar und neshṭar[1]). Nach Absolvirung des resp. der savanîya paçu folgt eine speciell sarpaṇam genannte Ceremonie (Kâty. 9, 8, 18—25); sämmtliche Priester treten an die acht dhishṇya-Altäre (oben pag. 366), auf denen je das Feuer brennt, mit ehrerbietigen Sprüchen heran (dhishṇyopasthânam), und berühren danach auch noch das sadas und dessen beide Thürpfosten, dieselben ebenfalls ansprechend. Der adhvaryu richtet sodann eine Bitte um Schutz an die Sonne, und der Opfernde zwei dergl. an die Priester und an die dhishṇya-Feuer. — Nach dem sarpaṇam werden die fünf an indra etc. gerichteten havis, die sogenannten savanîya puroḍâça, geopfert, wobei dieselben sämmtlich in einer grofsen pâtrî aufgesetzt und gespendet werden. Daran schliefst sich die Darbringung der drei dvidevatya graha (s. 4. 11.) durch den adhvaryu, deren jedem der pratiprasthâtar noch eine mit dem Gefäfs (pâtra) des zum Schlufs des Mittags-savana gehörigen âditya graha ge-

---

[1]) Diese Priester treten denn auch im weiteren Verlauf besonders hervor, der achâvâka resp. erst sekundär ihnen hinzu. Auch die dhishṇya (s. pag. 366) gehören speciell ihnen an.

schöpfte Libation, ohne indeſs eine Gottheit zu nennen, folgen läſst, indem er je den Rest in die âdityasthâlî hineingieſst (s. pag. 386), und zum Schluſs dieselbe mit dem âdityapâtra zudeckt. Hierauf werden von den zehn Bechern, camasa, der Priester neun (Kâty. 9, 9, 23), mit Ausnahme nämlich des Bechers des achâvâka, durch den unnetar aus dem pûtabhṛit mit soma gefüllt, hinter der uttaravedi niedergesetzt und mit dem im droṇakalaça befindlichen çukra begossen, und zwar zuerst der Becher des hotar, dann der des brahman, udgâtar, des Opfernden, des praçâstar (= maitrâvaruṇa), des brâhmaṇâchaṅsin, des potar, des neshṭar, des âgnîdhra. Es folgt unter besonderen Specialitäten (K. 9, 10, 1) die Darbringung des çukra (5.) durch den adhvaryu, danach die des manthin (6.) durch den pratiprasthâtar, resp. die Libation des in den Bechern der ebengenannten neun camasin befindlichen soma durch die camasâdhvaryu[1]). Der pratiprasthâtar gieſst den Rest des manthin (6.) in das Gefäſs des çukra (5.), dieses resp. der adhvaryu in den Becher des hotar. Die camasâdhvaryu der letzten fünf Becher füllen dieselben aufs Neue aus dem droṇakalaça; der adhvaryu nimmt dieselben in die Hand und fordert deren Eigenthümer, den praçâstar etc. auf, für diese Becher die Gottheiten herbeizurufen, opfert sie diesen resp. bei dem vashaṭ-Rufe, und bei dem anuvashaṭkâra je dem agni. Mit dem agnîdh-Becher in der Hand geht er darauf in das sadas zurück, setzt sich zum hotar, und verzehrt nunmehr mit ihm die (Rester der) 3 dvidevatya, die dieser ihm darreicht, mit einem an die devî vâc und

[1]) schol. zu Kâty. 9, 11, 2 camaseshv adhvaryur iva kurvantîti camasâdhvaryavaḥ | tataç câ 'vyâpṛite adhvaryur eva camasân juhuyât, vyâpṛite tu camasâdhvaryavaḥ.

den prâṇa gerichteten Spruche (Kâty. 9, 11, 18); nach zweimaligem Schlürfen gieſst er den Rest zu zweien Malen in den Becher des hotar. In das Gefäſs des aindravâyava thut er darauf ein Stückchen von dem Opferfladen, in das des maitrâvaruṇa ein dgl. von der payasyâ, in das des âçvina von den gerösteten Gerstenkörnern, und der pratiprasthâtar setzt dieselben sodann auf die linke Spur des rechten havirdhâna-Wagens nieder (Kâty. 9, 11, 28). Nachdem sodann die Schluſshandlungen der 5 havis stattgefunden, verzehren zunächst die 2 adhvaryu nach eingeholter Erlaubniſs des hotar[1]) den in dem hotṛicamasa befindlichen Rest des çukra, resp. manthin; darauf der hotar selbst und die übrigen camasin in bestimmter Ordnung, je unter vorhergehender gegenseitiger Befragung, theils von dem im eigenen Becher, theils von dem in den Bechern der, resp. eines Anderen befindlichen soma, indem sie nach jedem Male unter Recitirung eines Heilspruches zunächst je ihre eigenen Glieder (vom Kopfe bis zu Fuſs) und ebenso dann auch je ihre Becher berühren (letzteres heiſst: âpyâyanam), oder auch aus dem pûtabhṛit soma darauf gieſsen. Die camasâdhvaryu setzen darauf die nicht völlig geleerten Becher auf die Erde unter die Achse des rechten havirdhâna-Wagens, und es führen diese Becher von nun ab, bis zum Schöpfen des vaiçvadeva graha am Schlusse des prâtaḥsavanam, den Namen nârâçaṅsa (s. diese Stud. 9, 224—5). Der adhvaryu erhebt sich mit den Worten: „wir sind mit dem gegenseitigen upahava fertig" (samupahûtâḥ smaḥ), nimmt ein Stückchen von dem Opferfladen (an indra), geht auf den achâvâka zu, reicht es ihm und fordert ihn auf zu sagen, was er zu sagen hat. Der achâvâka ist nämlich der einzige der

[1]) hotâram pṛishṭvâ, resp. hotary upahavam ishṭvâ. — Der vaiçvânara (10.) wird erst beim Abendopfer geopfert, resp. verzehrt, s. pag. 391.

zehn camasin, der noch keinen soma verzehrt hat. Er kommt nunmehr seinerseits für sich allein damit an die Reihe; es geht dabei Alles in gleicher Weise wie bisher vor sich, und fortab rangirt er mit seinem Becher unmittelbar vor dem des âgnîdhra (als vorletzter also). Hierauf verzehren die 5 haviryajna-Priester die iḍâ im âgnîdhram (K. 9, 12, 16), der Opfernde resp. den Rest der fünf havis selbst, und seine Gattinn, in der patnîçâlâ sitzend, irgendwelche als havis sich eignende Speise. Nachdem sich sodann der achâvâka im sadas hinter seinen dhishṇya gesetzt hat, gehen die beiden adhvaryu mit den zwölf aus dem droṇakalaça zu schöpfenden ṛitugraha (12—23.) vor. Bis auf die beiden letzten werden dieselben ganz geopfert. Zum Schlufs wird noch ein dreizehnter (24.) geschöpft, für den dreizehnten Monat[1]), und vom adhvaryu geopfert. Die beiden Reste werden, um verzehrt zu werden, in eins der beiden pâtra gethan, und der adhvaryu geht damit in das sadas: mit dem anderen, leeren Gefäfse schöpft der pratiprasthâtar den aindrâgna graha (25.). Der adhvaryu reicht sodann das Gefäfs mit dem Reste der ṛitugraha, zum Genufs davon, zunächst dem hotar, potar, neshṭar, agnîdh, brâhmaṇâchansin und praçâstar, sodann es am anderen Ende anfassend, abermals den ersten drei sowie dem achâvâka, endlich es abermals umdrehend, nochmals zweimal dem hotar. Auch er selbst und der pratiprasthâtar geniefsen davon. Darauf setzt sich der adhvaryu,

---

[1]) Nach dem kalpa zu Ts. 1, 4, 14, 1 (ed. Roer pag. 643) wird sogar noch ein vierzehnter geschöpft. Dies bezieht sich dann auf die lunare Rechnung, bei welcher das fünfjährige yugam zwei Schaltmonate zählt. Ein Schaltmonat dagegen genügt bei sâvana-Rechnung, wobei dann entweder ein fünfjähriges oder ein sechsjähriges yugam zu Grunde liegt, s. Naksh. 2, 298. Jyotisha p. 44. 45. Im Kâṭh. 4, 6. 28, 1 wird von dem Schaltmonat ganz abstrahirt.

nachdem er das Gefäfs hinausgeschafft, vor den hotar hin, um bei der nun folgenden çastra-Recitation durch denselben bei jedem dabei vorkommenden praṇava (om) so wie je am Schlufs der ṛic mit seiner Responsoriums-Formel, dem sogenannten pratigara, die resp. entweder othâ modaiva vâk (vâk kann auch fehlen, s. oben pag. 37) oder blofs om lautet (Kâty. 9, 13, 29—32), einzufallen. Am Schlufs des çastra geht er sodann wieder zum havirdhâna, um den aindrâgna (25.) zu holen und zu opfern, wobei die nâràçansa-Becher von den camasâdhvaryu in die Hand genommen und geschüttelt, oder wohl auch selbst mit geopfert werden. Nachdem darauf auch das Verzehren des graha-Restes in üblicher Weise stattgefunden, schöpft er mit dem çukrapâtra den vaiçvadeva graha (26.) aus dem droṇakalaça, giefst sodann des letzteren Inhalt in den pûtabhṛit und versieht jenen mit einem Klärsiebe. — Es folgt für das Mittagsopfer die Herstellung derselben savanîya havis, wie beim Frühopfer, nur dafs die payasyâ fehlt und der zu dem vorhin zerlegten savanîya paçu gehörige, an agni gerichtete paçupuroḍâça zuerst zubereitet wird. Daran schliefst sich die Aufforderung (upâkaraṇam) zum stotram [resp. nach dem schol. zu Kâty. 9, 14, 5, das Singen des vaiçvadevaṃ stotram durch die udgâtar, so wie bei dessen Schlufs die Recitation des vaiçvadevaṃ çastram[1]) durch den hotar, und danach wieder die Libation des vaiçvadeva graha durch den adhvaryu, der vom Reste desselben geniefst, ebenso wie nach ihm der hotar]. Nachdem dann auch

[1]) Im Ṛik-Ritual s. oben p. 354 gehört das vaiçvadevaṃ stotram resp. çastram zum tṛitiyasavana. Nach dem Kâṭhaka, s. Kâty. schol. pag. 790, 12, ist es denn auch nicht ein vaiçvadevaṃ stotram, sondern das praügam, nach welchem (stute praüge) der vaiçvadeva geopfert wird. Bei Kâty. selbst wird leider kein Name der stotra resp. çastra genannt. Bedeutet vaiçvadevam beim schol. oben etwa nur: „zum vaiçv. graha gehörig"?

sämmtliche camasin den in ihren Bechern befindlichen soma ganz zu sich genommen haben, werden die soma-Gefäfse (graha wie camasa) im mârjâlîya gereinigt und auf ihre Plätze gestellt. Darauf wird der in dem ukthya-Kruge befindliche soma (s.) in drei Theile als drei graha getheilt, behufs der durch die drei hotṛika, Gehülfen des hotar (praçâstar, brâhmaṇâchansin, achâvâka), nach je vorhergegangenem (âjya-) stotra zu erfolgenden Recitation der drei (âjya-) çastra, an je deren Schlufs der betreffende ukth. graha nebst den sämmtlichen je neu zu füllenden Bechern zu opfern ist; und zwar der erste vom adhvaryu, die beiden anderen vom pratiprasthâtar; der Rest jedes graha wird resp. je in den Becher des betreffenden hotṛika gegossen und sämmtliche camasa werden durch ihre Inhaber geleert. Noch ehe übrigens der für das çastram des achâvâka bestimmte ukthya graha geschöpft wird, findet die Herabholung des für das Mittagsopfer nöthigen soma vom Wagen statt (wie beim Frühopfer): auch wird zuvor noch die Hälfte der vasatîvarî und der ekadhana in den âdhavanîya gegossen, nach Einigen auch die Zerlegung des zum Mittagsopfer gehörigen paçu noch vorher vorgenommen.

Am Schlufs der drei vigraha folgt nach eingeholter Erlaubnifs des praçâstar wie oben (pag. 376) das sarpaṇam genannte Ansprechen der dhishṇya-Altäre etc. [1]), womit das Mittagsopfer beginnt. Nach dem sarpaṇam reicht der adhvaryu dem Opfernden den hotṛicamasa mit dem darin befindlichen vasatîvarî-Wasser, und dem grâvastut die Binde, mit welcher das soma-Bündel geschnürt

---

[1]) Demselben geht resp. noch der Gesang des lokadvârîyasâman voraus, welches der Opfernde hinter dem âgnîdhriya mit dem Antlitz nach Norden gerichtet singt, s. schol. Kâty. 10, 1, 1.

war. Der abhishava geht in drei Gängen vor sich, ganz wie der mahâbhishava des prâtaḥsavanam. Aus dem anhaltenden Gusse des Opfernden (der saṃtatadhârâ s. pag. 372) schöpft der adhvaryu die ersten 5 graha, den çukra (1.) und manthin (2.), den âgrayaṇa (3.), marutvatîya (4.) und ukthya (5.) Und zwar treten beim âgrayaṇa noch zwei Güsse hinzu, der eine (in der Reihe zweite) nämlich aus dem âdhavanîya durch den unnetar, der zweite (resp. dritte) aus dem vom Frühopfer (graha 7) her noch in der âgrayaṇasthâlî befindlichen soma, welchen (resp. einen Theil davon) der pratiprasthâtar zunächst in ein anderes Gefäfs thut und mit diesem dann zu dem graha zugiefst (Andere anders, schol. Kâty. 10, 1, 13). Der marutvatîya wird mit dem ṛitupâtra (Gefäfs der ṛitugraha) geschöpft, und zwar eben vor, von Einigen indessen nach dem ukthya. Es folgt das Hinausgehen aus dem havirdhânam etc. wie oben pag. 374, bis zum pavamânopâkaraṇam. Die pavamâna-Feier findet aber nicht wie beim Frühopfer beim câtvâla, sondern innerhalb des sadas statt. Daran schliefst sich bei den Opfern, die mit der pravargya-Ceremonie verbunden sind, der dadhigharma. Vor dem sadas sitzend nämlich giefst der adhvaryu saure Milch in die agnihotra-Kelle (agn. havaṇî), indem er zugleich den hotar auffordert „vadasva yat te vâdyam". Am Schlufs der Recitation des hotar, opfert er die dadhi-Spende: den Rest geniefsen die beim dadhigharma betheiligten Priester nebst dem Opfernden unter gegenseitiger Erlaubnifs-Einholung (samupahâvam). Hierauf wird zunächst der zu dem beim prâtaḥsavana geopferten savanîyapaçu gehörige Opferfladen, und danach die übrigen savanîya havis dargebracht etc. Darauf findet das Füllen etc. der soma-Becher statt, und

zwar sind es nun ihrer 10 (nicht blofs neun wie beim prâtaḥ-savana, s. p. 377—9: der achâvâka wird resp. gleich mit bedacht). Nach der Libation des çukra und des manthin wie der camasa, resp. nach dem Verzehren der betreffenden Rester durch die Betheiligten, wird von den fünf haviryajnartvij etc. die iḍâ-Portion etc. der savanîya havis verzehrt (s. pag. 379) und es folgt nunmehr die Darbringung der mit der Austheilung des Opferlohnes verbundenen drei âjya-Spenden, der dâkshiṇahoma (Kâty. 10, 2, 4). Es wird dabei je eine Quantität Gold, in ein Stück Zeug gehüllt, in den Opferlöffel gelegt und nebst vierfach (das dritte Mal nur einfach) geschöpftem âjya geopfert. Wenn ein angeschirrtes oder nicht angeschirrtes Rofs gegeben wird, folgt noch eine weitere einfach geschöpfte Spende. Die Zeuge und das Gold werden später mit an die Priester vertheilt: zunächst aber nimmt der Opfernde das Gold wieder in seine Hand und tritt auf die aufserhalb der vedi, rechts davon stehenden, zum Opferlohn bestimmten 100, oder resp. 112 Rinder zu, sie ansprechend. Sie werden dann zwischen der çâlâ und dem sadas, rechts vom âgnîdhram, an ihm vorüber geführt, ebenso wie die ebenfalls noch zum Opferlohn bestimmten Gaben an mantha (Mehl in Milch), odana (Reifsmufs), tila (Sesam) und mâsha (Bohnen). Der Opfernde geht ihnen bis zum âgnîdhram nach, wendet sich sodann zum sadas, überschaut zunächst die darin befindlichen Priester und brâhmaṇa, und setzt sich danach zu dem in seinem Zelt befindlichen âgnîdhra, ihm von dem Golde (etc.) den ihm bestimmten Antheil darreichend. In gleicher Weise giebt er darauf einem Âtreya, der vor dem sadas sitzt, Gold [1]), indem er dreimal

[1]) Indefs nicht von dem zum Opferlohn bestimmten Golde, da er

ausruft: „wer könnte einen Âtreya übergehen?" Nun erst erhalten die aufser dem agnîdh noch übrigen ṛitvij ihren Antheil, die 4 Hauptpriester je 12 Rinder, ihre ersten vier Genossen je 6, die folgenden je 4, die letzten vier je 3, und entsprechende Antheile an dem übrigen Opferlohn. Auch andere, die camasâdhvaryu, die upagâtar, und sonstige im sadas Anwesende, werden mit Gaben bedacht, ausgenommen Männer vom Geschlecht des Kaṇva oder des Kaçyapa[1]), so wie solche, die selbst um etwas bitten, und Verwandte, die nicht çrotriya (vedakundig) sind. Denen die auf dem barhis sitzen (als Zuschauer), darf man Silber nicht geben, sonst wird man noch vor einem Jahre im Hause des Opfernden zu weinen haben. Auch die Gattin des Opfernden giebt (ihre Einwilligung zu den Gaben). Zuletzt von Allen erhält der pratihartar seinen Antheil.

Der adhvaryu veranlafst nunmehr den maitrâvaruṇa die anuvâkyâ für den marutvatîya graha zu recitiren. Der pratiprasthâtar schöpft mit dem zweiten ṛitupâtra aus dem çukra im droṇakalaça oder aus dem pûtabhṛit einen zweiten marutvatîya (6.), der indefs beim Opfern erst als dritter an die Reihe kömmt. Der beim Opfern zweite marutvatîya dagegen wird erst als dritter (7.) geschöpft.

---

nicht zu den ṛitvij gehört, und blofs aus Ehrerbietung für sein Geschlecht diese Gaben erhält, s. K. 10, 2, 21. Ait. Br. 7, 1. Kâṭh. 28, 4. Ausgenommen sind übrigens die von Atri's Tochter herstammenden Âtreya, nämlich: die [illegible] Vâleya, Kaudreya, Çaubhreya, Vâmarathya, Gaupavana (so nach Angabe des pravarâdhyâya § 2 Verz. der B. S. H. pag. 59). — Auch die Verwendung der Âtreya bei Çâṅkh. 16, 18, 18 (s. Z. der D. M. G. 18, 268.) weist wohl auf die hohe Stellung dieses Geschlechtes hin? Es gehörte dasselbe zu den speciellen Anhängern des narâçaṅsa-Dienstes (oben pag. 89. 90).

[1]) Ebenso Kâṭh. 28, 4; Ts. 6, 6, 1, 5 enthält nichts davon, [illegible] Roer pag. 699; auch im Çat. 4, 3, 4, 21 ff. fehlt diese Angabe. Andere verstehen unter kaṇva taube Leute, unter kaçyapa solche die schwarze Zähne haben (çyâvadanta); in der That ist indessen diese Angabe eben wohl (vgl. diese Stud. 3, 476—7) als Feindseligkeit gegen die Kâṇvaschule des weifsen Yajus aufzufassen? die Kaçyapa freilich sind auch in den vaṅça der Mâdhyandina-Schule reich vertreten.

ämlich nach der Libation des ersten mit dem dadurch
er gewordenen Becher desselben, und zwar ebenfalls aus
em çukra oder dem pûtabhṛit; er ist der mahâmarut-
atîya, weil zu ihm der hotar das marutvatîyaṃ çastram
ecitirt[1]). Der pratigara des adhvaryu lautet einmal, bei
inem bestimmten Verse in der Mitte des çastra (K. 10, 3, 8),
nders als beim prâtaḥsavana, nämlich madâ modaiva (s.
ben pag. 37. 380). Nachdem am Schlufs des çastra der
raha, und nach ihm durch den pratiprasthâtar auch der
ritte marutvatîya geopfert ist, auch die reguläre Verzeh-
ung der Rester und der camasa stattgefunden hat, schöpft
ler adhvaryu den mâhendragraha (s.) mit dem Gefäfs
les çukragraha aus dem droṇakalaça, giefst darauf sämmt-
ichen soma aus letzterem in den pûtabhṛit und leitet die
Recitation des prishṭha genannten stotra ein (Kâty. 10,
, 11). Nach dessen Beendigung recitirt der hotar sein
çastram (das nishkevalyam). Der adhvaryu opfert den
mâhendra, dessen Rester ebenso wie die zehn camasa
rite verzehrt werden. Es findet darauf die dreifache Thei-
lung des ukthya (9—11.), resp. die Recitation der dazu
gehörigen çastra durch die drei hotrakâ (nach je vorher-
gehendem prishṭhastotram) und die Libation der drei uk-
thya graha (mit obligatem Verzehren ihrer Rester und der
camasa) in gleicher Weise wie beim Frühopfer statt[2]), und
es richtet sodann der adhvaryu zunächst an die abhishotar,
den pratiprasthâtar nämlich, den neshṭar und unnetar die

[1]) Der mâdhyandina pavamâna gilt als das demselben vorhergehende stotram (schol. Kâty. 10, 3, 7), obschon seitdem bereits eine geraume Zeit verflossen ist, und im Uebrigen das çastram meist direkt auf das stotram zu folgen pflegt.

[2]) So nach dem schol. zu Kâty. 10, 3, 20, während der Text selbst (10, 3, 11) alles dies mit Stillschweigen übergeht, und nach den Worten: pṛishṭham upâkṛitya, die dies indefs eben involviren, sogleich zu dem praisha sich wendet.

Aufforderung zur soma-Pressung für das Abendopfer, das tṛitîyaṃ savanam, sodann an die haviryajna-Priester die Aufforderung, die solennen savanîya havis desselben herzustellen, endlich an den agnîdh speciell noch die, für die Quirlung der dabei zum Einmischen bestimmten sauren Milch (âçira) so wie für die Herstellung des saumya caru Sorge zu tragen.

Ehe übrigens noch der für das çastram des achâvâka bestimmte dritte graha aus dem ukthya-Kruge geschöpft wird, findet das Zusammenholen der für den abhishava des Abendopfers bestimmten soma-Rester, so wie das Hineingiefsen der vasatîvarî und des Restes der ekadhana in den âdhavanîya statt. Nachdem sodann am Schlufs des letzten ukthya die Erlaubnifs des praçâstar zum Verlassen des sadas eingeholt ist, treten der Opfernde, dessen Frau, der adhvaryu und seine Genossen in das havirdhâna-Zelt. Bei verschlossenen Thüren ergreift der adhvaryu das für den âditya graha (12.) bestimmte Gefäfs und giefst in dasselbe über dem pûtabhṛit die im âditya-Kruge (s. p. 377) befindlichen Rester, saṃsrava (homaçesha Mahîdh. zu Vs. 8, 2), und zwar in zwei Absätzen; er giefst darauf saure Milch zu und mischt Beides mit dem upâṅçusavana-Steine. Der unnetar legt sodann alle 5 Steine entweder in den âdhavanîya oder in den graha, und thut sie darauf wieder an ihren Ort (auf das Prefsleder). Die Thüren des havirdhâna-Zeltes werden geöffnet, die beiden adhvaryu treten hinaus, den graha mit der Hand oder dem Kruge zudeckend, während der Opfernde sich hinten an sie anfafst. Nachdem sodann die Libation des graha an die âditya[1]) stattgefunden, reicht der adhvaryu dem pratiprasthâtar bei-

[1]) Mahîdhara (zu Vs. 8, 1) rechnet den âdityagraha zum Abendopfer

Rester (des graha wie des Kruges). Und nun erst findet, nachdem der Opfernde noch das lokadvârîyam sâma gesungen (schol. Kâty. 10, 5, 1) das sarpaṇam, d. i. das Ansprechen der dhishṇya etc. in der üblichen Weise (s. p. 376. 381.), und damit resp. der Beginn des Abendopfers statt (Kâty. 10, 4, 15).

Der abhishava findet, so gut es geht, ohne Zugufs von Wasser, durch Auspressen der beim upâñçu-Pressen des prâtaḥsavana reponirten soma-Ranke (s. pag. 371) in Gemeinschaft mit den bisher schon ausgepreſsten soma-Trestern statt. Der gewonnene Saft wird in den âdhavanîya geworfen und die Reinigung desselben findet im pûtabhṛit statt, da der çukra des droṇakalaça bereits ganz in diesen gegossen ist: die Trestern dagegen werden in einen Krug gethan. (Beides geschieht, während die udgâtar den ârbhava pavamâna singen). Zu den vier solennen savanîya havis treten noch ein Körnermuſs an soma und ein einschaaliger Fladen an varuṇa.

Der erste graha des Abendopfers ist der âgrayaṇa (1.), und zwar wird derselbe aus vier dhârâ geschöpft[1]: 1) aus dem noch vom Mittagsopfer her im âgrayaṇa-Kruge befindlichen soma (s. p. 372. 382), der in ein anderes Gefäſs gethan wird, 2) und 3) aus den im Gefäſs des âdityagraha sowie im âditya-Kruge befindlichen Restern, 4) aus einem Zuguſs aus dem âdhavanîya. Alle diese vier Bestandtheile werden zunächst, der erste vom adhvaryu, die beiden anderen vom pratiprasthâtar, der vierte vom unnetar, je

[1]) vgl. Haug's Darstellung hiervon (Ait. Br. pag. 490): ich bedaure, daſs ich ihn durch den Druckfehler: âdityagrahâjyasthâlîçeshau (in meiner Ausgabe des Kâtîyasûtra 10, 5, 1 pag. 809, 12) irre geführt habe. Das scholion zu 10, 4, 14 zeigt, daſs: âdityagrahâdityasthâlîçeshau zu lesen ist. Von der âjyasthâlî „the pot with melted butter“, wie Haug erläuternd bemerkt, ist hier nicht die Rede: es handelt sich nur um soma.

auf ein von den udgâtar über den pûtabhṛit ausgebreitete Klärsieb gegossen, und der âgrayaṇagraha danach durch den adhvaryu aus letzterem entnommen. (Bei den dem agnishṭoma folgenden saṃsthâ wird hierauf als zweiter graha aus dem ukthya-Kruge ein ukthya entnommen. Hierauf gieſst der adhvaryu die zum Mischen bestimmte gequirlte saure Milch [1]) in den pûtabhṛit, und die Gattin weiht denselben durch ihren Blick. Es folgt wie beim Mittagsopfer (pag. 382) das Hinausgehen aus dem havir-dhâna-Zelt etc. bis zur Aufforderung zum ârbhava pavamâna. Am Schluſs des stotra fordert der adhvaryu den agnîdh (s. p. 375) auf [2]), das Feuer auf den dhishṇya zu entzünden etc., und den pratiprasthâtar dazu, sich mit dem çamitar darüber zu verständigen, ob das beim prâtaḥ-savana geschlachtete Thier jetzt gar gekocht ist. Es folgt resp. das Verzehren der paçviḍâ etc., so wie die Darbringung der vier solennen savanîya puroḍâça, ebenfalls bis zum Genusse der iḍâ, welchem indeſs noch (K. 10, 5, 8) die Libation und das Verzehren der 10 camasa (s. pag. 3..) vorausgeht, wobei den einzelnen Bechern je drei kleine Theile des Opferfladens zugelegt werden, und zwar ganz wie beim piṇḍapitṛiyajna (s. oben pag. 336), also unter Darbietung an Vater, Groſsvater und Ahne (des Opfernden) jedoch ohne die dabei übliche Wasserspende. Dieselben werden schlieſslich auf die iḍâ gelegt (und mit ihr verzehrt). Es nehmen übrigens alle 16 Priester nebst dem Opfernden daran Theil: und zwar vertheilen sich diejenigen, denen kein eigener camasa zusteht — es sind deren für d...

---

[1]) es ist eben nicht mehr viel soma da, daher wird er mit saurer Milch gemischt.

[2]) vgl. den padârthakrama im schol. Kâty. 10, 5, 13.

Priester nur neun[1]) — verschiedentlich. Der adhvaryu, pratiprasthâtar, unnetar und neshṭar werden dem Becher des neshṭar, die vier sâmaga dem des udgâtar, der grâvastut dem des hotar zugetheilt (Kâty. 10, 5, 11 schol.).

Nach dem Verzehren der iḍâ folgt, und zwar mit dem Gefäfs des upâñçu oder des antaryâma, das Schöpfen des sâvitra-graha (2.) aus dem âgrayaṇa. Nachdem derselbe ganz geopfert[2]), wird mit seinem Gefäfs aus dem pûtabhṛit der mahâvaiçvadeva (3.) graha geschöpft. Während der hotar das dazu gehörige çastram recitirt, setzt der pratiprasthâtar, bei einem bestimmten Verse desselben, die Gefäfse der drei dvidevatya graha, sie vorher im mârjâlîya abwaschend, auf den khara. Bei drei bestimmten Versen wirft der adhvaryu dreimal[3]) den pratigara: madâ modaiva ein (Kâty. 10, 6, 5). Nach dem Schlufs des çastra wird der graha dargebracht, und der Rest desselben, ebenso wie die zehn camasa, rite verzehrt. Hierauf geht der adhvaryu mit dem saumya caru vor, indem er denselben vor oder nachher, oder beide Male, mit âjya-Spenden begleitet. Nach dessen Beendigung giefst er in den Topf selbst âjya hinein, und reicht ihn dem udgâtar. Darauf opfert er mit viermal aus dem âjya-Kruge geschöpftem Opferschmalz auf die sämmtlichen dhishṇya, indem er dasselbe in der Reihenfolge ihrer Errichtung über sie hin giefst, und zwar speciell auf die, je aus 3 angezündeten Bündeln von Gras und (vom Opferpfosten stammenden?) Holzsplittern (çalâka) bestehenden, Feuer, welche über einem

[1]) Der zehnte gehört dem Opfernden selbst. Es rührt diese Zehnzahl der Becher eben wohl noch aus einer Zeit her, wo die Zahl der Priester noch nicht bis auf 16 gestiegen war? s. oben pag. 139 ff. 376.

[2]) Es kommt nichts davon zum Verzehren.

[3]) Ebenso nach Belieben auch bei drei Versen des später folgenden âgnimârutam. (Oder ist madâmo daiva zu trennen? s. oben pag. 37).

jeden derselben (fackelartig) gehalten werden. Hierauf schöpft der pratiprasthâtar mit dem vorhin unbenutzt gebliebenen Gefäſse sei es des upâñçu oder des antaryâma den pâtnîvata graha (4.) aus dem âgrayaṇa, der adhvaryu mischt den Rest des in der Opferkelle zurückgebliebenen Opferschmalzes dazu, und bringt ihn dann dem agni patnîvant dar, indem er ihn in den nördlichen Theil des Feuers opfert. Nachdem er darauf den Rest dem agnîdh zur Theilnahme an dem Verzehren (unter gegenseitigem upahava), gereicht, fordert er diesen zunächst noch auf sich auf den Schooſs des neshṭar zu setzen, sodann den neshṭar, die Gattinn heraufzuführen und mit dem udgâtar sich beäugeln zu lassen, endlich den unnetar, die zehn camasa, zunächst das des hotar, zu füllen, so daſs nichts vom soma mehr übrig bleibe. Der agnîdh setzt sich demgemäſs mit dem Gefäſse des pâtnîvata in der Mitte des sadas hin, auf den Schooſs des neshṭar, und verzehrt ihn daselbst, wonach er das Gefäſs abwischt und auf den khara stellt. Der unnetar füllt die Becher aus dem pûtabhṛit, indem er in dem des hotar noch Platz für den darein zu gieſsenden dhruva graha läſst. Der adhvaryu berührt den im Becher des hotar befindlichen soma mit zwei Gräsern und leitet die Recitation des yajnâyajnîyam stotram ein, indem er sich zugleich verhüllt, und zwar entweder so, daſs auch die Ohren bedeckt sind, oder so, daſs sie freibleiben (Kâty. 10, 7, 2). Der neshṭar führt die Gattinn des Opfernden durch die Hinterthür in das sadas, läſst sie sich nördlich (links) von dem udgâtar hinsetzen, und sich mit diesem bei jedem hiṃ-Rufe beäugeln, wobei sie ihn mit einem Spruche bittet, ihr kräftigen Samen zu spenden: sie entblöſst überdem bei jedem

nidhana ihren rechten Schenkel und begiefst denselben mit dem früh von ihr selbst herbeigeholten pânnejanî-Wasser[1]). Mit Erlaubnifs des udgâtar, resp. nach dreimaligem Beäugeln mit ihm, und dreimaligem Begufs ihres Schenkels, geht sie dann wieder in die patnîçâlâ. Am Schlufse des dem stotra sich anschliefsenden (âgnimârutam) çastram, giefst der pratiprasthâtar (der adhvaryu ist mit dem pratigara beschäftigt) den vom Frühopfer her aufbewahrten dhruva in den Becher des hotar, und den vaiçvânara-graha, im Fall er damals ebenfalls entnommen war, in den Becher des Opfernden. Nachdem sodann aus sämmtlichen Bechern die übliche Libation geopfert, und dieselben danach rite verzehrt sind, werden die Gefäfse im mârjâlîya gewaschen, und es folgen nun die für den savanîya paçu noch restirenden anuyâja. Bei den dem agnishṭoma „folgenden" [2]) saṃsthâ kommt vorher noch die Dreitheilung des ukthya graha (s. p. 388) behufs der drei von den drei hotrakâ zu recitirenden çastra, Kâty. 10, 7, 11. Und im Fall das Opfer ein shoḍaçin ist, d. i. nach der dritten saṃsthâ[3]) mit 16 stotra und çastra gefeiert wird, tritt danach noch ein stotram und ein çastram hinzu, ib. 12. — Bei dem am Schlufs der anuyâja stattfindenden Verschieben der sruc (srugvyûhanam s. pag. 334) wird aufser der Gottheit des savanîya paçu (agni) und dem vanaspati auch noch indra,

---

[1]) Offenbar soll diese symbolische Nachbildung des mithunam (s. Ts. 6, 5, 8, 6) ihr Fruchtbarkeit verleihen.

[2]) Es ist dies der deutlichste Beweis, dafs Kâty. selbst nach dem agnishṭoma nicht den atyagnishṭoma, der nur ein çastra mehr hat, sondern gleich den ukthya, der eben drei çastra mehr hat, folgen liefs, somit nur 4 saṃsthâ anerkannte; s. noch oben pag. 352 n. 3. Die Aufzählung aller sieben saṃsthâ in 10, 9, 27. 28. (29) ist eben wohl eine sekundäre Zuthat.

[3]) Der schol. erklärt shoḍaçin durch atyagnishṭoma (ebenso zu 10, 9, 28), was schwerlich richtig. Man erwartet freilich im Text nach Regel 12 noch eine weitere ähnliche Bestimmung auch für die 4te saṃsthâ, den atirâtra.

und zwar wie früh beim Aufschütten des soma auf den upânçusavana (s. p. 370) in Begleitung der vasu etc., unter Anschlufs aber auch der ṛibhu etc., angerufen. Nachdem der adhvaryu sodann die beiden Opferlöffel nach dem Ritus des Thieropfers ihres Dienstes entlassen, schöpft er aus dem âgrayaṇa den hâriyojana graha (5.) in den droṇakalaça und mischt geröstete Gerste hinzu. Der unnetar nimmt den droṇakalaça auf sein Haupt, und fordert den maitrâvaruṇa auf, den indra mit seinen Falben zu der Mischung (den dhânâsomâs) einzuladen. Nach der Libation wird der droṇakalaça auf die uttaravedi gestellt: alle Priester und der Opfernde nehmen sich Körner daraus, beriechen dieselben (statt sie zu essen) und verstreuen sie auf die uttaravedi hin. Die von dem Opferpfosten stammenden Holzsplitter (çâkalâni) werden als Brennholz in den âhavanîya geworfen (Kâty. 10, 8, 6). Hinter dem câtvâla reinigen die zehn camasin ihre Becher, indem ein jeder den seinen mit Wasser füllt, frische Grashalme darauf legt und sie damit auswischt, wobei wieder (wie oben p. 389) die vier adhvaryu an dem Becher des neshṭar, die drei Gehülfen des udgâtar an dessen Becher, und der grâvastut an dem des hotar sich betheiligen. Darauf berührt ein Jeder sein Antlitz (mukham, Mund?), und alle verzehren saure Milch im âgnîdhra. Es folgen die patnîsaṃyâjâs, die resp. mit dem Schwanze des savanîya paçu zu feiern sind, und darauf 9 der samishṭayajus genannten Schlufsspenden. Der soma-Sessel und die audumbarî, so wie alles mit soma in Berührung gekommene Geräth und Gefäfs schaffen die vier adhvaryu sodann zum câtvâla. Der adhvaryu wirft das kṛishṇa-Horn und die mekhalâ des Opfernden, der pratiprasthâtar das Schabholz (çañku) und die Schärpe (yoktram) von dessen

Gattinn eben dahin. Der prastotar singt oder spricht sodann ein sâman, zunächst halbwegs zwischen dem devayajana und dem Platz, wo nunmehr das Schlufsbad (avabhṛitha) folgen soll, sodann in der Nähe des Wassers selbst, wobei Alle in den Schlufssatz einstimmen. Mit dem zum câtvâla geschafften Geräth begeben sich hierauf Alle zum Wasser hin (wo der prastotar eben das sâman nochmals wiederholt). Der Opfernde steigt hinein. Der adhvaryu wirft ein Holzscheit (samidh) in das Wasser, opfert darauf eine viermal geschöpfte âjya-Spende und mit einer zweiten dgl. âjya-Schöpfung die vier prayâja (mit Ausnahme nämlich der an das barhis gerichteten Oblation) in das Wasser direkt hinein. Hierauf geht er mit den üblichen Abtheilungen (avadâyam) von dem einschaaligen Fladen an varuṇa (s. oben p. 387) vor, unter beliebiger Hinzuthat einer Doppelgabe von soma-Trestern. Den Rest opfert er ganz dem agni und dem varuṇa, unter eventueller Zuthat einer weiteren Gabe von soma-Trestern (im Fall er nämlich vorher dgl. dazugethan): es vertritt dies die Stelle der svishṭakṛit-Ceremonie. So ist dies die Weise der âditya (Çat. 4, 4, 5, 18. 19), und da nun ein Vâjasaneyin adhvaryu die yajus des âditya ṛishi studirt (s. noch Çat. 14, 9, 4, 33), so ziemt es sich für ihn, sich an sie zu halten. Auf Geheifs des Opfernden soll er indefs auch die etwas komplicirtere Weise der añgiras (Çat. 4, 4, 5, 19. 20) vollziehen, bei welcher statt obiger sechs âhuti deren zehn zu bringen, nämlich nach den vier prayâja vor dem vâruṇayâga noch zwei âjyabhâga, und hinter demselben noch 2 anuyâja (ausgenommen den an barhis gerichteten 3ten) einzufügen sind (Kâty. 10, 8, 30). Hierauf senkt der adhvaryu den Krug, in welchem die soma-Trestern sich befinden (s.

pag. 387), in das Wasser und taucht ihn unter: ebenso der Opfernde das Ende des kṛishṇa-Felles (s. pag. 358), welches er dann dem Sohne übergiebt, und darauf in der Weise des avabhṛitha der varuṇapraghâsa (s. p. 340) sich mit seiner Gattinn badet. Auch alle Priester steigen in das Wasser, in welches überdem noch alles vom soma berührte Geräth geworfen wird. Der Opfernde thut statt seiner bisherigen Kleidung das Tuch um, in welches der soma gebunden, und die Gattinn die Decke, in die dieses Tuch wieder eingehüllt war. Vom unnetar aus dem Bade herausgeführt, murmeln sie, zum devayajanam gehend, den âmahîyâ-Vers (Ṛ. 8, 48, 3): „wir tranken soma: wir wurden unsterblich: wir kamen zum Licht: wir erreichten die Götter. Was soll uns nun noch anthun der Feind? was der Schelm, o Unsterblicher!, dem Sterblichen?" Der Opfernde setzt sich hinter den çâlâdvârya (agni), und nimmt das kṛishṇa-Fell auf den Schoofs. Der adhvaryu aber opfert eine âjya-Spende mittelst der sruva-Kelle (in den âhavanîya). Darauf folgt, nach Niederlegung des kṛishṇa-Felles die udayanîyâ, Ausgangs-ishṭi, ganz identisch mit der prâyaṇîyâ (oben pag. 360), nur dafs die Spende an die pathyâ svasti hier an letzter Stelle steht. Und hieran schliefst sich die Darbringung einer unfruchtbaren Kuh an mitra und varuṇa, ganz in der Weise des savanîyapaçu-Opfers. Dieselbe führt den speciellen Namen anûbandhyâ (worüber s. diese Stud. 9, 234). Statt ihrer kann auch ein Ochse geopfert werden: oder wenn beide nicht zur Hand sind, eine payasyâ.

Endlich als Alles beendende Schlufs-Ceremonie, udavasânîyâ, wird ein fünfschaaliger Fladen an agni dargebracht, und zwar in frischem, nach vorhergehender Auf-

nahme der bisherigen Feuer in die beiden araṇi (s. diese Stud. 9, 311), durch Reiben derselben neu erzeugtem Feuer. An ihrem Schlusse findet das gewöhnliche Abend-agnihotram statt, und es werden nun wieder die während der Dauer des soma-Opfers inhibirten ständigen Ceremonieen, wie die Dämmerungsgebete, die 5 mahâyajna (Çat. 11, 5, 6, 1) etc. vollzogen. Nachdem vorher noch das devayajanam [1]) angezündet, gehen Alle nach Hause.

Von dem im Vorhergehenden geschilderten agnishṭoma scheidet sich der atyagnishṭoma u. A. (s. ob. p. 353) nach den Angaben des schol. zu Kâty. 10, 9, 28. [2]) speciell noch dadurch, dafs am Schlusse des yajnâyajnîya noch bei Tage ein weiterer graha, der shoḍaçigraha, nebst dem dazu gehörigen stotram und çastram hinzutritt [3]). — Beim ukthya dagegen folgen hinter dem yajnâyajnîya noch drei ukthyagraha (s. oben p. 388. 391): auch gehören dazu mindestens zwei savanîya-Thiere, aufser dem âgneya noch ein aindrâgna-Ziegenbock (Kâty. 9, 8, 3). — Beim shoḍaçin folgt hinter den drei ukthya noch der shoḍaçigraha: auch sind dazu drei savanîya-Thiere nöthig (drittens noch ein Widder an indra). — Beim vâjapeya folgt dem shoḍaçin ein vâjapeya-stotram u. -çastram: dazu noch viele andere viçesha, u. A. 17 savanîya paçu etc. — Zum atirâtra gehören vier savanîya paçu (,viertens nämlich ein dritter Ziegenbock, für sarasvatî bestimmt). Hinter dem shoḍaçin folgen noch drei râtriparyâya d. i. während der Nacht zu vollziehende Recitations-Gänge (zu je vier stutaçastre, Haug p. 265), danach

[1]) d. i. die darauf befindlichen yajnâgâra (s. oben pag. 366) etc. Bei Çâṅkh. 18, 24, 14 ist indessen auch der Fall vorgesehen, dafs man die für ein mahâvratam benutzten yajnâgâra dann noch für ein anderes Opfer brauchen wolle.

[2]) s. über den sekundären Ursprung dieses sûtram das oben p. 391 n. 1 Bemerkte. [3]) ebenso schol. Kâty. 10, 7, 12, s. oben pag. 391 n. 2.

das saṃdhistotram, hierauf das âçvinam çastram. Danach erst die anuyâja. — Beim aptoryâma endlich tritt nach dem âçvinayâga noch ein aus 4 stotra bestehender paryâya hinzu.

Der atyagnishṭoma kommt im Ritual äufserst selten zur Verwendung: er scheint mehr oder weniger nur der lieben Siebenzahl wegen, zu deren Completirung, erfunden zu sein. Der ukthya, shoḍaçin und atirâtra dagegen sind bei der Herstellung mehrtägiger soma-Opfer, letztere beiden insbesondere beim solennen dvâdaçâha sehr häufig. Der vâjapeya sodann kommt fast nur als selbständiges Opfer vor, wie er denn auch stets ganz für sich behandelt wird: nur beim (zehntägigen) sarvamedha finde ich ihn als Norm für den sechsten Tag verwendet (wenigstens bei Çâṅkh. 16, 15, 11., aber nicht im Çatap.), ebenso wie den aptoryâma (und zwar auch im Çat. 13, 7, 1, 9) als Norm für den siebenten Tag. Im Uebrigen finde ich den aptoryâma in ähnlicher Stelle nur noch beim açvamedha vor.

Von den zahllosen ekâha, ahîna und sattra treten im Ritual besonders hervor zunächst eben der resp. das vâjapeyam, sodann das râjasûyam, das 3 sutyâ-Tage zählende Pferdeopfer, das Menschenopfer mit 5 dgl., das Allopfer mit deren 10, der solenne dvâdaçâha, und das gavâmayanam mit 1 Jahr lang dauernder täglicher sutyâ.

Ehe ich nun zu einigen näheren Angaben über diese Opfer übergehe, habe ich indefs noch von einer höchst feierlichen und wichtigen Ceremonie zu handeln, die in gewissen Fällen einen integrirenden Theil jedes soma-Opfers bildet, dasselbe resp. an Bedeutung noch 100mal übertrifft (Çat. 10, 1, 5, 4), von dem agnicayanam nämlich.

Berlin im Sommer 1867. A. W.

Die Bhâshikavṛitti des Mahâsvâmin[1]).

Professor Bühler wurde im vergangenen October von der Regierung beauftragt, für 5000 Rup. Manuscripte in dieser Praesidentschaft zu kaufen. Er gestattete mir gütiger Weise, die Mss., welche ihm hier in Poona zur Ansicht gebracht wurden, durchzusehen, und ich fand unter ihnen ein aus zwei Abschnitten (auf sechs Blättern) bestehendes Werkchen, Bhâshika(sûtra)vṛitti genannt, von dem ich die folgende Abschrift mittheile.

---

[1]) Da ich diejenige Auffassung der Regeln 1, 5—18, resp. 13—18, welcher Kielhorn in seiner nachstehenden, höchst dankenswerthen Mittheilung huldigt, zunächst nur als möglich, resp. wahrscheinlich, jedoch nicht direkt als nothwendig anerkennen, sodann aber, auch wenn sie sich als richtig, d. i. von dem Verf. wirklich beabsichtigt, ergeben sollte, doch nur — abweichend von Kielhorn — als eine irrige Interpretation des faktischen Sachverhaltes ansehen kann, habe ich in einem Anhange die hierbei maafsgebenden Gesichtspunkte und Fragen näher erörtert. Im Interesse des leichteren Verständnisses habe ich mir aber auch schon zu K.'s Darstellung selbst einige Zusätze erlaubt, nämlich: 1) meine Auffassung des faktischen Sachverhaltes in kurzen Noten je, wo es mir nöthig schien, markirt: — 2) den aus Vs. und Çatap. Br. angeführten Stellen die Citate beigegeben: — 3) dieselben mit den in den Mss., resp. in meiner Ausgabe des Çatap. Brâhmaṇa verwendeten beiden Accentzeichen (für den udâtta ein wagerechter Strich unter der Linie, für den svarita zwei dgl. unter der vorhergehenden Silbe) versehen, resp. unter Beobachtung des Systems der Mss., wonach udâtta vor udâtta unbezeichnet bleibt: — 4) einige sonstige mir nöthig erscheinende Bemerkungen und Verweise in Notengestalt beigefügt. Einige der beigebrachten Citate habe ich noch nicht auffinden können, was theilweise gewifs meine Schuld sein, theilweise indessen vielleicht auch entweder darauf beruhen mag, dafs der schol. selbst in seinem Citat nicht ganz genau verfahren ist, oder darauf, dafs diese Citate etwa der Kâṇva-Schule entlehnt sind. Nach 1, 12. 2, 28 zu schliefsen, gehörte nämlich zwar der schol. der Mâdhyandina-Schule, der Autor dagegen der Kâṇva-Schule an, und so mag denn etwa auch der schol. hie und da aus letzterer geschöpft haben. — Nur diejenigen Noten stammen von Kielhorn selbst her, die sich auf die Lesarten der Handschrift des Werkchens selbst beziehen: alle übrigen Noten dagegen, zum Vorwort wie zum Texte, sind von mir, was ich hier ein- für allemal bemerke, um es nicht in jedem einzelnen Falle wiederholen zu müssen.

Anm. d. Her.

Indem ich die Frage über Verfasser und Zeitalter des Bhâshika Sûtra hier übergehe, will ich mit ein paar Worten hauptsächlich auf die sûtra 5—18 des ersten Abschnittes hindeuten, welche mir den interessantesten Theil des ganzen Werkchens zu enthalten scheinen. Sie lehren nämlich, in welcher Weise die Accente, welche wir gewöhnlich in den Vedasaṃhitâs vorfinden, im Çatapathabrâhmaṇa verändert worden sind[1]).

Im Çatapathabrâhmaṇa giebt es nur zwei Accente, den udâtta und den anudâtta; wie sind die drei Accente der Saṃhitâs, udâtta, anudâtta und svarita auf jene beiden Accente zu reduciren?

Ehe wir diese Frage beantworten können, müssen wir wissen was ein bhâshika sei[2]).

1. Der saṃdhi eines udâtta Vocals und eines anudâtta Vocals heifst bhâshika; z. B. der saṃdhi des finalen ấ von aryamấ, und des initialen â von âyúḥ in aryamâ''yuḥ.

2. Der saṃdhi eines udâtta Vocals mit einem vorhergehenden und einem folgenden anudâtta Vocale; z. B. der saṃdhi von a in stabhâna, von ấ, und von a in antáriksham in stabhânâ''ntariksham.

Ausnahmen: bhâshika heifsen nicht[3]):

a)[4]) der saṃdhi des udâtta ấ (in der Praepos. ấ), oder des udâtta á von prá, mit dem anlautenden anudâtta-Vocale eines Verbums; z. B. der saṃdhi des udâtta-á von prá mit dem anudâtta u von ukshâmi in prokshâmi.

---

[1]) Faktisch handelt es sich darum, wie sie graphisch darin dargestellt werden.

[2]) Die folgenden vier bhâshika-Gruppen fallen sämmtlich unter den Begriff des primären svarita, s. Vâjas. saṃh. spec. II pag. 9. 10.

[3]) es werden resp. nicht wie svarita-Silben behandelt:

[4]) zu a) b) siehe meine preface zum Çatap. Br. p. XIII.

b) der saṃdhi des udâtta á (in der Praepos. á), oder des udâtta á von prá als erster Glieder eines Compositums mit einem anlautenden anudâtta-Vocale des zweiten Compositionsgliedes, z. B. der saṃdhi des udâtta á von prá mit dem anudâtta i von iddha in preddhaḥ.

c)[1]) der saṃdhi eines auslautenden udâtta á im ersten Gliede eines Compositums mit einem anlautenden anudâtta-Vocale des zweiten Compositionsgliedes; z. B. der saṃdhi des udâtta á von citrá mit dem anudâtta û von ûti in citroti.

3. Der jâtya, abhinihita, kshaipra, und praçlishṭa heifsen bhâshika; z. B. à in dhânyàm; è in prasavè 'çvínoḥ; à in drvànnaḥ; und í in abhíndhatâm.

4. Das o in uto, yo, mo, no, so. — Anmerkung: Nach Einigen auch o.

Nach dieser Vorbemerkung genügen folgende Regeln für die Verwandlung des Saṃhitâ-Accents in den Çatapathabr.-Accent:

1) Was nach obigen Regeln bhâshika ist, wird (1, 13) im Brâhmaṇa udâtta[2]).

2) Was svarita oder anudâtta ist, wird (1, 14) im Brâhmaṇa ebenfalls udâtta.

3) Was udâtta ist, wird (1, 15) im Brâhmaṇa anudâtta[3]), aufser wenn es am Satzende steht[4]).

4) Von mehreren auf einander folgenden udâtta-Sylben

---

[1]) Diese Regel (s. 1, 9) habe ich versäumt am a. O. der preface zu notiren. Die Beispiele, wo ein oxytonirtes pûrvapadam auf a seinen Ton behält, und mit vokalisch anlautendem uttarapadam zusammentritt, sind eben im Ganzen ziemlich selten. Die Mss. stimmen aber in der That zu obiger Regel.

[2]) wird resp. darin so bezeichnet, wie die udâtta-Silbe in den Saṃhitâ-Texten, nämlich gar nicht.

[3]) wird resp. darin mit dem in den Saṃhitâ-Texten üblichen anudâtta-Strich unter der Linie markirt.

[4]) und nota bene die nächste kaṇḍikâ oder das nächste Hemistich

wird (1, 16) die letzte anudâtta, die übrigen bleiben unverändert[1]).

5) Vor einem bhâshika wird (1, 17) eine udâtta- oder svarita-Sylbe anudâtta[2]), eine anudâtta-Sylbe bleibt unverändert[3]).

z. B. a¹|rya²|mā³ â|yú⁴|r î⁵|ti⁶ wird á|rya|mā ˝yú|r iti.

1. anud. wird ud.[4]): — 2. anud. bleibt anud.[3]), weil ein bhâshika folgt: — 3. bhâsh. ist ud.[4]): — 4. ud. bleibt ud.[1]), weil ud. folgt: — 5. ud. wird anud.[2]) als letzter mehrerer auf einander folgenden udâtta: — 6. svar. wird ud.[4])

á¹|thâ²| va³|yá⁴|m â⁵|di⁶|tya⁷| vra⁸|té⁹| tá¹⁰|vā¹¹| 'nâ¹²|ga¹³|so¹⁴| á¹⁵|di¹⁶|ta¹⁷|ye¹⁸| syâ¹⁹|ma²⁰| wird athā váyam ādityá vráté távâ'nāgásó aditáyé syāmá.

1. ud. wird anud.[2]): — 2. 3. svar. und anud. werden ud.[4]): — 4. ud. wird anud.[2]): — 5—8. svar. und anud. werden ud.[4]): — 9. 10. ud. bleiben ud.[1]), weil ud. folgt: — 11. ud. wird anud.[2]): — 12—14. svar. und anud. werden ud.[4]): — 15. ud. wird anud.[2]): — 16—20. svar. und anud. werden udâtta[4]).

pú¹|ru²|sha³|sya⁴| bâ⁵|hū⁶ wird purúshásyá bāhū[5]).

1. ud. wird anud.[2]): — 2—5. svar. und anud. werden ud.[4]): — 6. ud. am Satzende bleibt udâtta[1]).

bhū¹|r bhú²|vaḥ³| svàḥ⁴ wird bhūr bhuvaḥ sváḥ.

1. ud. bleibt ud.[1]), weil ud. folgt: — 2. ud. wird anud.[2]): — 3. anud. bleibt[3]), weil bhâsh. folgt: — 4. bhâsh. ist ud.[4])

---

mit einem udâtta beginnt: dann erhält nämlich dieser den anudâtta-Strich und der schliefsende udâtta nur drei Punkte, s. meine preface p. XIII not. Sonst behält der letzte udâtta seinen anudâtta-Strich. So wenigstens die Mss.: vgl. auch die eke im schol. zu 1, 21.

[1]) d. i. sie bleiben so, wie die udâtta-Silben in der Saṃhitâ, nämlich unbezeichnet. [2]) d. i. erhält den anudâtta-Strich.

[3]) d. i. behält den anudâtta-Strich. [4]) d. i. wird so bezeichnet wie die udâtta-Silben in der Saṃhitâ, nämlich gar nicht.

[5]) das Brâhmaṇa würde indefs faktisch bâhû haben, falls nicht etwa ein udâtta folgt, s. not. 4 der vorigen Seite.

Das Ms. giebt die zu den sûtra beigebrachten Beispiele meistens mit derjenigen Accentuation, welche man nach den obigen Regeln erwartet, und zwar in der gewöhnlichen Weise, nach welcher der udâtta gar nicht, der anudâtta durch einen horizontalen Strich unter der Sylbe bezeichnet wird[1]). In einigen Beispielen fehlt die Bezeichnung der Accente, und bisweilen steht die angegebene Accentuation mit obigen Regeln im Widerspruche. Die Stellen beider Gattung, welche sich in 1, 5–18 finden, sind folgende:

1, 5. bhâsắ'ntárikshaṃ = bhâ̱sắ'nta̱ríkshám; im Ms. ohne Acc.

1, 8. éshṭâ rắyaḥ = e̱shṭắ râ̱yáḥ; aber im Ms. eshṭắ râyaḥ.
éshṭayo nắma = e̱shṭáyó nâ̱má; aber im Ms. e̱shṭáyó nắmá.

1, 9. mâtắ + iva putrám = mâ̱tévá pútrám; im Ms. ohne Acc.
vasnắ + iva ví krîṇâvahai = va̱snévá vi̱ krî́ṇắváhái; im Ms. ohne Acc.
pitắ + iva putrám = pi̱tévá pútrám; im Ms. ohne Acc.
ihéhaishâṃ kṛiṇuhi bhójanâni = ihéhaíshắm kṛiṇúhí bho̱jánắní; im Ms. ohne Acc.

1, 10. vedáḥ asi = ve̱dó 'sí; im Ms. ohne Acc.
itthắ hí sóma ín máde 'vitắ'si sunvató vṛiktábarhisha íti = itthắ hí somá ín ma̱dé

[1]) Es liegt somit hier wohl eben die gewöhnliche Accentuation der Brâhmaṇa-Mss. vor, welche den „nach den obigen Regeln" anscheinend zum anudâtta gewordenen udâtta und svarita mit dem wagerechten anudâtta-Strich unter der Linie (beim svarita resp. unter der vorhergehenden Sylbe) versieht. — Im Interesse der Deutlichkeit wäre es gewesen, wenn K. den Text nicht in lateinischer Umschrift, sondern in Devanâgarî mitgetheilt hätte.

'vitâ'si súnvâto vriktabárhíshâ iti; aber im Ms. itthă und súnvâtó.

1, 14. sá prathamám anuyâjám ánu mantrayeta = sa práthámam ánúyăjám anú mántráyétă; aber im Ms.: sá práthámám anúyâjám anú mántráyétâ.

1, 15. candré = cándré; aber im Ms. candré[1]; das Wort ist aufserdem ein Gegenbeispiel.

1, 16. In ă yă dyăm bhăsy ă prithivīm ă + urú + antárikshham bildet ă mit dem anlautenden u von urú bhâshika; ebenso ist der durch den Zusammenstofs des auslautenden ú von urú und des anlautenden a von antáriksham entstehende svarita bhâshika; es treffen also hier zwei bhâshika zusammen. Nach der Accentbezeichnung des Ms. wird der erste derselben anudâtta[2]).

ágne yukshvă hí yé távă'çvâso deva sâdhavaḥ = agné yúkshvă hí yé távâ'çvăso dévă sădhaváḥ; aber Ms. hat tavăçvăsó.

Die obigen Regeln reichen für die Verwandlung des Saṃhitâ-Accents in den Çatapathabrâhmaṇa-Accent aus. Es ergiebt sich aus ihnen, dafs die einheimischen Gelehrten, welche behaupten, im Çatap. br. gebe es nur zwei Accente, udâtta und anudâtta, durchaus Recht haben, und dafs die Accentuation des Çatapathabrâhmaṇa in Europa bis jetzt misverstanden worden ist.

Ist nun aber die Verwandlung der Saṃhitâ-Accente in der beschriebenen Weise vor sich gegangen, so sind für

[1]) mit Recht: denn es ist ein Vocativ Sgl.

[2]) d. i. es werden beide mit dem anudâtta-Strich unter der vorhergehenden Silbe geschrieben: der erste bhâshika (o) nimmt somit den anudâtta-Strich des zweiten bhâshika unter sich selbst: prithivîm orv antariksham.

die Aussprache der durch sie gewonnenen udâtta- und anudâtta-Accente noch folgende drei Regeln zu beachten:

1, 19. Von den in der Saṃhitâ unmittelbar auf einander folgenden udâtta-Sylben haben alle mit Ausnahme der letzten, oder mit andern Worten alle, welche im Brâhmaṇa udâtta[1]) bleiben, kampana, d. h. sie sind in einem Tone, der niedriger ist als der anudâtta (1, 19), auszusprechen. kampana haben ebenfalls alle im Brâhmaṇa unmittelbar auf einander folgende udâtta-Sylben. Erkläre ich die Regel richtig, worüber ich zweifelhaft bin, so haben z. B. in athâ váyam ắdítyá vrátė távâ 'nắgásó adítáyé syắmá alle Sylben mit Ausnahme der 1, 4, 11, und 15-ten kampana; von den vier, welche nicht kampana haben, sind 1, 4 und 15 in der Saṃhitâ udâtta und 11 ist die letzte der drei übrigen udâtta-Sylben, welche in der Saṃhitâ vorkommen und in ihr unmittelbar auf einander folgen (vraté távâ-). — práti shṭhâpayati svàr ṇắkaḥ svắhéti = pratí shṭhắpáyáti svar ṇắkaḥ[2]) svắhetí. Das folgende Beispiel ist accentuirt: yadaivódéty athá vásántaḥ.

1, 20. 21. Eine anudâtta- oder svarita-Sylbe der Saṃhitâ, der ein bhâshika folgt und ein udâtta vorangeht, hat ebenfalls kampana; z. B. die Sylbe ca in kiṃ canắ"mamát, oder die Sylbe yai in bhûtyai yédam.

Gern hätte ich erfahren, wie das Çatapathabrâhmaṇa heutzutage in Indien gelesen wird, aber ich habe bis jetzt noch Niemand gefunden, der es recitiren konnte, weil es hier in Poona gar nicht, oder nur sehr wenig, studirt wird. Sollte ich indessen den Norden Indiens besuchen,

---

[1]) d. i. unbezeichnet. [2]) es ist resp. zu lesen: svar ṇâ 'rkaḥ.

so hoffe ich mir die erwünschte Kunde zu verschaffen und ich werde dann das hier Versäumte nachholen.

Der zweite Abschnitt des Werkchens hat zunächst nichts mit der Verwandlung des Saṃhitâ-Accents in den Çatapathabr.-Accent zu thun, sondern giebt eine Aufzählung der âkhyâtapadavikaraṇa, d. h. der Bedingungen, unter denen ein Verbum in der Saṃhitâ seine gewöhnliche Betonung d. i. Accentlosigkeit verändert, oder, wie wir sagen würden, unter denen ein Verbum seinen Accent nicht verliert. Für diesen Abschnitt brauche ich hauptsächlich nur auf Professor Whitney's Abhandlung über den Sanskrit-Verbal-Accent, übersetzt in den „Beiträgen zur vergleich. Sprachf." vol. I, pag. 187 ff. zu verweisen.

2, 2. Wh. p. 190. syăd dhaivá prăyaçcittiḥ = syâd dhaívá prâyáçcíttíḥ; aber im Ms. prăyáçcittih: — 3. Wh. p. 190. ánu yójâ nv ìndra te hárî = ánu yojâ nv índrá té harî; aber im Ms. ánú und hárî: — 4. Wh. p. 198: — 5. P. 8, 1, 30 und 54: — 6. Wh. p. 200: — 7. Wh. p. 220: — 8. Wh. p. 217. Vâj. Prât. 6, 22; P. 8, 1, 39; 61: — 9 ist mit 26 zu verbinden. Wh. p. 202: — 10. Das sûtra lautet im Ms. âmantritaṃ sasvaram. und so habe ich es trotz der Erklärung des Scholiasten gelassen. Wh. p. 190. Das letzte Beispiel hat im Manuscript keine Accentzeichen: — 11 ist mit 24, 12 mit 25 zu verbinden. Wh. p. 201: — 13. yajeta haiva ohne Accentzeichen im Ms.: — 14. Wh. p. 195. Çat. Br. 3, 6, 2, 3 hat párăpaçyăt: — 15 ist mit 23 zu verbinden. Ms. hat devatâyade. Unter viniyogaḥ ist sicherlich der nânâprayojano niyogaḥ des schol. zu P. 8, 1, 61 zu verstehen. Die Fälle gehören zu den Wh. p. 201 erwähnten: — 16 Wh. p. 193 unten: — 17. Ms. bhávâti; imám

me varuṇa çrudhí́ hávam = ímam mé várúṇá çrúdhí́ havám; aber im Ms. imám und çrudhí́: — 18—22. Der Einflufs der Wörter hi etc. auf die Accentuation eines Verbums erstreckt sich bis zur 16ten Sylbe, nach Bhâradvâja bis zur 25sten, und nach Aupaçivi bis zur 32sten Sylbe. In den beiden letzten Fällen aber behält von zweien oder mehreren Verben, welche innerhalb der 25 oder 32 Sylben stehen, nur das erste seinen Accent, während nach Aupaçivi alle accentuirt bleiben. Die beiden Beispiele zu 19 haben im Ms. die Saṃhitâ-Accentuation: — Zu 23 vgl. 15; zu 24 vgl. 11; zu 25 vgl. P. 8, 1, 57; zu 26 vgl. 9 und 12: — 27—29, deren Lesarten theilweise verdächtig erscheinen, enthalten Modificationen der vorangehenden Regeln: — 30 und 31 handeln vom Accent der verdoppelten Wörter: — 32 soll nach dem Commentare noch einmal darauf hinweisen, dafs alle vier Wortklassen ihren Accent im Çat.-Brâhm. in der früher angegebenen Weise verändern. Weshalb die Worte akârekâro — dhâraṇâḥ im Commentar angeführt werden (als sûtra werden sie nicht betrachtet) ist schwer einzusehn.

33—38 endlich enthalten Notizen über die Accentuation anderer Veden, anderer Schulen, und der übrigen Literatur.

|| çrigaṇeçâya namaḥ || çrîmatsâmbo jayati ||

Yâjñavalkyam munim natvâ Kâtyâyanamunîn api |
vyâkhyâsye bhâshikam sûtram Kâtyâyanamunîritam ||1||
mantralakshaṇabhinnatvâc Chatapathabrâhmaṇasya tu |
tallakshaṇârtham muninâ praṇîtam bhâshikam khalu || 2 ||
tasyedam âdimam sûtram |

atha brâhmaṇasvarasaṃskâraniyamaḥ || 1 ||
athaçabda ânantaryârthaḥ[1]) | atha mantralakshaṇapraṇa-

[1]) Ms. anantaryârthaḥ.

yanânantaraṃ [1]) çatapathabrâhmaṇasvarasaṃs[illegible]-yamaḥ kriyata iti sûtraçeshaḥ | mantralakshaṇâ[illegible] caitasya bhâshikalakshaṇasya sûtrakâraprasthânâd eva [illegible]-yate | tathâ kiṃ vakshyati | „jâtyâbhinihitakshaiprapraçlish-ṭâç ca“ [2]) 1, 10 iti sûtreṇa pûrvasiddhaṃ jâtyâdikaṃ [illegible] bhâshikasaṃjñâ || tathâ „svaritânudâttau ca“ 1, 14 iti sûtreṇa pûrvasiddhasvaritânudâttâv anûdya brâhmaṇa udâttaṃ vi-dhâsyati | tena tadupajîvyatvât tadânantaryam evâsya sâdhûktam ||

dvau || 2 ||

brâhmaṇe tûdâttânudâttau dvâv eva svarau veditavyau | nanu mantralakshaṇe dvitîyâdhyâyâdau svaraniyamasyâbhihitatvân nedam ârabdhavyaṃ nirâkâṅkshatvâd, ata âha

ukto mantrasvaraḥ || 3 ||

na ca pûrvoktenedam anyathâ siddham pûrvoktalakshaṇasya mantrabhâgavishayatvât | ato nairâkâṅkshyâbhâvâd [3]) vaktavyam evedam | kiṃ ca „kaṇṭhya ṛikâre hrasvam“ Vâj. Prât. 4, 48 iti vidyamâne „yat kiṃ ca'rtushu [4]) kriyate“ [5]), „tathâ ṛishîṇâṃ [6]) tathâ manushyâṇâm“ 14, 4, 2, 21 | tathâ „yavayoḥ padântayoḥ svaramadhye lopaḥ“ Vâj. Prât. 4, 124 iti vidyamâna „indraç caiva prajâpatiç ca trayastriṅçâv iti“ 11, 6, 3, 5, tathâ „vâyav iha tâ [7]) vimuñce“-ty 4, 4, 1, 15 evamâdau [8]) saṃskâravailakshaṇyadarçanâc [9]) cârabdhavyam evedam || nanûkto mantrasvara iti na vaktavyam prakṛite prayojanâbhâvâd ity ata âha |

---

[1]) unter mantralakshaṇa mufs hier wohl wie zu 2 das Prâtiçâkhyam gemeint sein? Zu 2, 1 citirt der schol. den letzteren Namen selbst.

[2]) Ms. jâtyabhini°. [3]) Ms. °kshâbhâvâd. [4]) Ms. caturshu.

[5]) diese Brâhmaṇa-Stelle ist mir nicht zur Hand.

[6]) das Brâhmaṇa hat: tatha'rshiṇâm: die Regel Vs. Prât. 4, 48 wird im Çatap. Br. nicht beobachtet: anders im Ait. Br., s. diese Stud. 9, 399.

[7]) Ms. to. [8]) Ms. vimuñcetyamâdau.

[9]) vgl. das zu Vs. Prât. 4, 125 Bemerkte.

tenâ'tra siddham || 4 ||

[t]ena mantrasvaralakshaṇena siddhaṃ svaram anûdyâ'tra
[Ç]atapathabrâhmaṇe svaralakshaṇam praṇîyata iti sûtra-
[ç]eshaḥ ||

udâttânudâttau bhâshikas tatsaṃdhiḥ || 5 ||

[u]dâttaç câ'nudâttaç codâttânudâttau | tayoḥ saṃdhir
[e]kavarṇatety arthaḥ | sa saṃdhir bhâshikasaṃjño bhavati |
[v]yavahârârthaṃ saṃjñâ kriyate | vakshyati ca | „bhâshike co-
[b]hayeshâm“ 1, 17 iti | áryamā''yúr ití 13, 5, 1, 18 | bhâ̱sâ'ntarikshaṃ
[?], 2, 3, 34 [1]) || udâttagrahaṇaṃ kimartham | u̱d búdhyásvā 'gné
[?], 6, 3, 23 | atra dvayor mâ bhûd anudâttasvarayoḥ || an-
[u]dâttagrahaṇaṃ kimartham | svár ya̱ntó nâ̱'pékshántê 9, 2,
[?], 27 | atra dvayor udâttayor mâ bhûd iti || tad iti vacanaṃ
[k]ramârtham | bódháyátâ̱'títhím ití 3, 1 [2]) | atrâ'nudâttapûr-
[v]atvân na bhavati || saṃdhir iti | dhrúvâ̱ ásádán 1, 3, 4, 15 |
[k]â̱ îm árá 13, 5, 2, 18 | atrâ'saṃdhitvân na bhavati ||

atheha katham bhavitavyam | úd di̱váṃ stábhâ̱nā''nta-
[r]íkshám i̱tí 3, 6, 1, 15 [3]) |

anudâttâv antareṇodâttaḥ || 6 ||

[p]ûrvayoḥ prathamam ekâdeçe krita udâttânudâttâv etau |
[t]ayoḥ saṃdhir bhâshikasaṃjño bhavati ||

âprapûrva âkhyâtaparo na || 7 ||

[â]prâv upasargau | âpûrvaḥ prapûrvaç câkhyâtapara
[u]dâttânudâttasaṃdhir bhâshikasaṃjño na bhavati | â̱'prā
[d]yâvāprithívī 4, 3, 4, 10 | pro̱kshā́mi 1, 1, 3, 11 | prâ̱'rpáyátú
[?], 7, 1, 4 || âprapûrva iti kim | dhru̱vā'sí 3, 6, 1, 20 [4]) | pû̱shā'sí
4, 2, 1, 9 | ya̱ntā'sí 3, 6, 3, 7 | svádhayā́ kri̱tā'si 6, 6, 2, 6 [5])

---

[1]) Vs. 25, 24 und 17, 72 hält den udâtta fest.
[2]) die durch iti markirte Brâhm.-Stelle ist mir nicht zur Hand.
[3]) Vs. 5, 27 hält den udâtta fest.
[4]) Vs. hält durchweg den udâtta fest, s. 5, 28. 38, 3. 5, 35. 11, 69.
[5]) hier hat meine Ausgabe den udâtta, weil alle drei hiesigen Mss. [C]hambers 7. 17. 19.) so lesen.

atra pratishedho mâ bhût ‖ âkhyâte iti kim | édám 3. .. .. 11[1]) | ắ 'yám 2, 1, 4, 29 | prédám[2]) | préshé 3, 4, 3, 21[3]

samâsaç câ'nâkhyâtaparo 'pi ‖ 8 ‖

cagrahaṇam âprayor[4]) anukarshaṇârtham | âpûrvaḥ prapûrvaç ca samâso 'nâkhyâtaparo 'pi na bhâshikasaṃjño bhavati | anâkhyâtagrahaṇam âkhyâtâdhikâragrahaṇanivṛittyartham | apigrahaṇam âkhyâtaparo yadi dṛiçyate sa na bhâshikasaṃjño bhavati | eshṭắ râyáḥ 3, 4, 3, 21 | eshṭáy. nâmá 9, 4, 1, 12 | preddhó ágné 9, 2, 3, 40 | pretyắ etya 8, 1, 4, 8 ‖ samâsa iti kim | prédám | préshé | édám ‖

apûrvaç ca samâso naiva ‖ 9 ‖

a ity akâro hrasvo 'tra gṛihyate | akâraḥ pûrvo yasya samâsasaṃdheḥ so 'yam apûrvaḥ samâsasaṃdhiḥ sa na bhâshikasaṃjño bhavati | sa nó víçvâyúḥ sáprathâḥ 14, 1, 1, 18 | çatâyúshâṃ kṛiṇúhí cîyamânáḥ 7, 5, 2, 17 | citrotáyó[5]) vắmajắtâḥ 7, 3, 1, 31 | vṛíddhâyúm anú vṛiddháyáḥ 3, 6, 1, 24 ‖ apûrva iti kim | divi̍vá cakshúr âtátám 3, 7, 1, 16 | hrasvapratijñânaṃ kim | mâteva[6]) putram 6, 3, 2, 3 ‖ vasneva vi krîṇâvahai 2, 5, 3, 17 | piteva putram 13, 3, 4, 9 ‖ samâsa iti vartamâne punaḥ samâsagrahaṇam apûrvasaṃdhimâtrapratipattyartham | ihehaishâṃ[7]) kṛiṇuhi bhojanâni 5, 5, 4, 24 | evakârakaraṇaṃ câ'navadhâraṇârtham | névá[3]) vâ idám ágre 'sád ắsîn névá sad ắsît 10, 5, 3, 1 ‖ neti vartamâne punar neti vacanam uttaratra nishedhanivṛittyartham ‖

---

1) Hier ist in meiner Ausgabe yajur âhedam zu lesen.

2) diese Brâhm.-Stelle ist mir nicht zur Hand.

3) in allen diesen Fällen läfst sich der svarita der ersten Silbe hier nicht bezeichnen, weil eine vorhergehende Silbe fehlt. Die Vs. hat durchweg den udâtta, s. 4, 1. 3, 6. 5, 7. — Die ultima ist mit dem anudâtta-Strich zu versehen, s. p. 399 n. 4.

4) Ms. âprâyor.

5) die Oxytonirung dieses Wortes in meiner Ausgabe ist ein Druckfehler. Beide hiesigen Mss. (Chambers 9 und 39) haben das Wort als paroxytonon.

6) Vs. hat durchweg den udâtta, s. 3, 49. 12, 35. 35, 17.

7) so alle drei hiesigen Mss. (Chambers 6. 16. 21.).

jâtyâbhinihitakshaiprapraçlishṭâç ca || 10 ||

jâtyaḥ | abhinihitaḥ | kshaipraḥ | praçlishṭaç ca | caçabdo bhâshikasaṃjñânukarshaṇârthaḥ | ete ca svaraviçeshâ bhâshikasaṃjñâ bhavanti || jâtyah | dhâ̱nyám ási 1, 2, 1, 18 | bhû́r bhuva̱ḥ sváḥ 2, 1, 4, 27 || abhinihitaḥ | prása̱vé 'çvi̱nóḥ 1, 1, 2, 17 | pû̱shṇé 'gna̱yé 3, 1, 4, 9 | ve̱do 'si 1, 9, 2, 23 | kó [1]) 'sí káta̱mó 'sí 4, 5, 6, 4 || kshaipraḥ | drvánnáḥ [1]) 6, 6, 2, 14 | tryámbákám [1]) 2, 6, 2, 11. 12 || praçlishṭaḥ | a̱bhî́ndhátā́m 6, 5, 4, 5 | di̱vî́vá ca̱kshúḥ 3, 7, 1, 18 || jâtyakshaiprayoḥ „svaritânudâttau ca“ 1, 14 ity anenaivodâttatve siddhe pûrvasya nighâtârtho 'yaṃ yatnaḥ | abhinihitapraçlishṭayor udâttânudâttasaṃdhitvâd bhâshikasaṃjñâyâm prâptâyâm anyatra bhâshikasaṃjñâyâ anityatvajñâpanârtha ârambhaḥ | teneha na bhavati | sávítâ̱ 'sí sátya̱prásáváḥ 5, 4, 4. 9 [2]) | itthâ hi so̱ma in ma̱de 'vitâ̱ 'si sunvato̱ vṛikta̱barhisha i̱ti [3]) | ā́ 'ha̱m [4]) ájā́ní gárbhádhám 13, 8, 2, 5 ||

uto yo mo no so ca || 11 ||

uto | yo | mo | no | so | ity eshâm okâro bhâshikasaṃjño bhavati | u̱tó [5]) tá i̱shávé na̱máḥ 9, 1, 1, 14 | yó [1]) ma̱má tánū́ḥ 3, 4, 8, 9 | mó [1]) shû̱ náḥ 2, 5, 2, 28 | nó [1]) éva̱ kshátri̱yáḥ 4, 1, 4, 5 | só [1]) éva̱ púródhā́ 4, 1, 4, 5 ||

o caikeshâm || 12 ||

o ity ayam okâra ekeshâm âcâryâṇâm matena bhâshikasaṃjño bhavati | bódháyátâ̱ 'títhi̱m ó ásmín [6]) | sáptadáçā́ 'ksha-

---

[1]) hier ist der svarita ohne Marke, weil die vorhergehende Silbe fehlt, unter welcher der betreffende anudâtta-Strich stehen könnte.

[2]) s. Vâj. saṃh. spec. II. praef. p. 10: „exceptiones inveni perraras: 10, 28 savitâ 'si.“

[3]) diese Stelle finde ich weder in Vs. noch im Çat. Br.

[4]) Auch hier ist wie oben bei [1]) nicht ersichtlich, ob ā́ mit ahám zu ā́'hám oder zu ā́'hám verschmilzt: in der That aber hat Çat. 13, 2, 8, 5, in meiner Abschrift wirklich: apakrâmanty âha̱m also ā́'hám, und das a̱pakrâma̱nty meiner Ausgabe ist somit wohl ein Fehler.

[5]) Vs. hat hier durchweg den udâtta, s. 16, 1. 5, 6. 3, 46.

[6]) Vs. 3, 1 hat aber gar nicht o asmin, sondern â 'smin. Die Brâhmaṇa-Stelle ist mir nicht zur Hand.

râṇy ó çrā́vā́yetí 12, 3, 8, 3 | ekeshâm vacanâd âçruteḥ Kâṇvânâm na bhâshikaḥ[1]) ||

udâttam etat || 13 ||

yad etad bhâshikasamjñam upakrântam udâttam etad bhavati[2]) | cítrâm ā́'ham vṛíṇé 9, 2, 3, 38 | síṅham sémam pā́tr aṅhásáḥ 12, 7, 3, 21 ||

svaritânudâttau ca || 14 ||

svarito 'nudâttaç ca svaritânudâttau | tau codâttau bhavataḥ[3]) || svaritaḥ | akrán karmá 2, 5, 2, 29 | vâjé-vā́jé 'vatá 5, 1, 5, 24 || anudâttaḥ | sa práthámam ánúyā́jám anú mántráyétá 11, 2, 7, 22 | sáha vā́câ mayobhuvá 2, 5, 2, 29 ||

udâttam anudâttam anantyam || 15 ||

udâttam yat samâmnâye tad anudâttam bhavati brâhmaṇe[4]) havyé | kâmyé | idé | ranté | candré 4, 5, 8, 10 || anantyam iti kim[5]) | cakshúr mítrasyá varúṇásyā́'gnéḥ 4, 3, 4, 10 | viçvā́ní dévá váyunā́ní vídvā́n 3, 6, 3, 11 | purúshásyá bā́hū́[6]) |

antyam samhatânâm || 16 ||

bahûnâm udâttânâm[7]) ekatra yuktânâm paurvâparyeṇâ 'vasthitânâm samâmnâye brâhmaṇe 'ntyam udâttam anudâttam bhavati | pûrveshâm svaraviçeshânupadeçât samâmnâyasvara eva bhavati | ā́ brahmán 13, 1, 9, 1 | athā́ váyam ā́dityá vráté tává 'nā́gásó adítáyé syā́má 6, 7, 3, 8 | lā́jī́3n chā́cī́3n yavyé gavyé 13, 2, 6, 8 | ā́ yā́ dyā́m bhā́sy ...

---

[1]) unter den eke sind somit im Texte die Mâdhyandina genannt, die in der That das o in o çrâvaya als bhâshika d. i. svarita bezeichnen.

[2]) d. i. es bleibt die Silbe selbst unbezeichnet.

[3]) der sekundäre svarita (hinter einem udâtta) und der anudâtta der Saṃhitâ-Texte bleiben ebenfalls unbezeichnet.

[4]) d. i. erhält den anudâtta-Strich.

[5]) diese Ausnahme gilt aber (s. ob. p. 399 n. 4) in den Mss. nur für den Fall, dafs der ultima eines Hemistichs, resp. einer kaṇḍikâ, als Anlaut des nächsten Satzes ein udâtta folgt, also von den hier aufgeführten Fällen bei 4, 3, 4, 10 (wo ā́ 'prâḥ folgt), nicht aber bei 3, 6, 3, 11 (wo yuyodhi folgt). S. noch schol. zu 21.

[6]) diese Brâhm.-Stelle ist mir nicht zur Hand. [7]) Ms. udâttâm

príthivîm orv ántarikshám 8, 7, 3, 13 | agne yukshvâ hi ye tavâ 'çvâso deva sâdhavaḥ 7, 5, 1, 38. ||

bhâshike cobhayeshâm || 17 ||

bhâshike para ubhayeshâm[1]) udâttânâm anudâttânâṃ câ 'nudâtta âdeço bhavati || udâttânâm | cítrâm â'ham 9, 2, 3, 38 | síṅhaṃ sémam 12, 7, 3, 21 || anudâttânâm | dhânyám ási 1, 2, 1, 18 | sávítârám oṇyoḥ 3, 8, 2, 12 | nígrâbhyă sthá 3, 9, 4, 7 ||

ekasyâ'pi || 18 ||

ekaçabdo 'nyavacano yathâ 'nyatrâ 'py âbhyâm eka ity evam ihâ 'py udâttânudâttâbhyâm eko 'nya ity arthaḥ | kaç câ 'sau | svaritaḥ[2]) | tasyâ 'pi bhâshike pare 'nudâtta[3]) âdeço bhavati | namó bhûtyai yédaṃ cákărá 7, 2, 1, 17[4]) | eshṭâ râyaḥ préshé bhagăyá 3, 4, 3, 21 || nanu „nihitam udâttasvaritaparam" Vâj. Prât. 4, 135 ity anenaivâ 'nudâttasya siddhasya „bhâshike cobhayeshâm" 1, 17 iti ca nighâte siddhe sati yadâ "rabhyate tadâ jñâpayati hanyamâno 'pi yena kenacit prakâreṇa yena kenacin nimittenâ'yaṃ svarita eveti | kim etasya jñâpane prayojanaṃ bhavishyati | prásavè 'çvinóḥ 1, 1, 2, 17 | pûshṇé 'gnayé 3, 1, 4, 9 | evaṃ nighâte 'pi sati svaritatvaṃ svaritasya câ'bhinihitatvam abhinihitasya ca bhâshikasaṃjñâ siddhâ bhavati ||

teshâṃ ca prâg uttamâd anantarâṇâṃ ca kampanam || 19 ||

teshâṃ ca prâg uktânâm anantarâṇâm bahûnâm paurvâparyeṇâ 'vasthitânâm uttarât pûrveshâm anantarâṇâm | jâtyantareṇâ'vyavahitânâm ity arthaḥ | kampanaṃ nâmâ 'nudâttâd anudâttatvam bhavati | pratí shṭhăpáyáti svár

[1]) dies ist ein etwas eigenthümlicher Ausdruck, vgl. dvau in Regel 2.
[2]) auch dies ist ziemlich sonderbar.
[3]) Ms. udâtta.
[4]) der udâtta von cakăra bleibt vor dem folgenden udâtta von íti unbezeichnet.

ṇâkáḥ svāheti[1]) | yadaivodety[2]) atha vasantaḥ 2, 2, 3, 9 | addhā́ hí tád yán mantro 'ddhó tád yad ā́tmā́ 2, 3, 1, 23 | ā́dítyo ha tv évaishó 'gniç citā́ḥ 10, 5, 4, 4 ||

udâttapûrvasya câ 'nudâttasya || 20 ||

udâttaḥ pûrvo yasyâ 'nudâttasya so 'yam udâttapûrvo 'nudâttas tasya ca bhâshike pare kampanam bhavati | kiṃ canā ''mámád ití 9, 1, 1, 24 | sa dádhārá príthivī́ṃ dyā́m utémā́m ití 7, 4, 1, 19 ||

udâttapûrvasya ca svaritasya || 21 ||

svaritasya codâttapûrvasya bhâshike pare kampanam bhavati | namó bhûtyai yédaṃ cákāreti 7, 2, 1, 17 | eshṭā́ rā́yaḥ préshé bhagā́yetí 3, 4, 3, 21 || atrâ'ntyasyodâttasyâ 'nudâttatâm praty eke vivadante[3]) | tasmā́d ú kúryâd evaitasyá purúshásyá bā́hū́[4]) | prā́ṇā́d ápā́nátī́ 2, 1, 4, 29 || iti prathamakaṇḍikâ ||

athâkhyâtapadavikaraṇâḥ || 1 ||

âkhyâtaṃ[5]) ca tat padaṃ câ''khyâtapadam | tasya vikaraṇi âkhyâtapadavikaraṇâḥ | ke punas te | hyâdayo vakshyamâṇâḥ | athaçabdaç câ'trâ'dhikârârthaḥ | brâhmaṇârtho 'dhikâro nivṛittaḥ | athedânîṃ samâmnâya[6]) âkhyâtapadavikaraṇâ vyâkhyâyante || kim punar âkhyâtapadam | kriyâvâcakam âkhyâtaṃ liṅgato na viçishyate || kaḥ punar âkhyâtapadavikâraḥ | anâkhyâtât parasyâ'nudâttatvam[7]) adhikâraḥ | çesho vikâraḥ || nanu ca prâtiçâkhya eva „prakṛityâ''khyâtam âkhyâtapûrvam" Vâj. Prât. 6, 11 iti prakṛityâ''khyâtapadavikaraṇâ uktâs teshâm iha punar-

[1]) aber Vs. 18, 50 hat nicht ṇâkaḥ, sondern ṇâ 'rkaḥ, und Çat. 9. 4, 2, 19. 20 liest daher: °yati svar ṇâ'rkaḥ. [2]) Ms. yedevódety.

[3]) dies hat mit sûtra 21 nichts zu thun, sondern erscheint als eine nachträgliche Bemerkung zu 15.

[4]) diese Brâhmaṇa-Stelle ist mir nicht zur Hand.

[5]) Ms. akhyâtam. [6]) Die Beispiele nimmt der schol. indessen doch fast ausschliefslich aus dem Brâhmaṇa! auch hat der Text in der That wohl in einigen Regeln nur dieses im Auge.

[7]) Ms. padasyânu°. (Vgl. Vs. Prât. 6, 1. 2, 17).

vacanam anarthakam | atrocyate | tatrâ'bhihitebhyo 'dhikâ vaktavyâḥ | te yadi çuddhâ abhidhîyerañs tadâ'bhihitânâm parisaṃkhyânam âçañkyeta | atas taddoshaparijihîrshur âcâryo 'bhihitânabhihitânâṃ jñâpakaṃ granthapraṇayanaṃ karoti sma ||

arthâdiḥ ||2||

arthâdâv âkhyâtapadaṃ vikriyate[1]) | bhaváty ātmanā́ parā́ 'syá dvíshán bhrâtrívyáḥ 8, 4, 4, 3 | santy éva ghṛítástókâ ívá tvát 1, 6, 3, 5 | syâd dhaiva prâyaçcittiḥ 5, 5, 4, 9 ||

pâdâdiḥ ||3||

pâdasyâdiḥ pâdâ ''diḥ | pâdâdâv âkhyâtapadaṃ vikriyate | manó, dadā́tú daivyó janáḥ 3, 55 | tánûbhíḥ, agánmáhí manásā́ saṃ çívená 2, 24 | anú, yojâ nv índrá té harî 3, 52 |

hi ||4||

hiçabdâc ca param âkhyâtaṃ vikriyate | âpó hí shṭhâ máyóbhuváḥ 11, 50 | vi him íddhó akhyát 6, 7, 3, 2 | çiró hi práthámáṃ jâyámā́násyá jâyáté 10, 1, 2, 5 || pûrvam apîti vaktavyam | indávó vā́m úçantí hi 7, 8 ||

hanta ||5||

hantety etasmâd api param âkhyâtapadaṃ vikriyate | hantá té 'nayā́ Kā́tyā́yányâ 'ntáṃ kāravā́ṇîti 14, 5, 4, 1 | hantā́ 'syéndríyaṃ vîryáṃ sómápī́tham ánnâdyáṃ harā́ṇîti 12, 7, 1, 10 ||

net ||6||

ned ity asmâc ca param âkhyâtaṃ vikriyate | ned átírécayā́ṇîtí[2]) | nét tvad ápácétayā́tai 2, 17 ||

kuvit ||7||

kuvid ity etasmâc ca param âkhyâtaṃ vikriyate | kúvin mé pútrám avádhī́d ítí 1, 6, 3, 6 | kúvín me 'núpáhū́táḥ somám abábhákshád iti 1, 6, 3, 8 ||

---

[1]) Ms. vikriyate.
[2]) Diese Stelle ist mir nicht zur Hand.

aha ‖ 8 ‖

ahety etasmâc ca param âkhyâtaṃ vikriyate | nakshátrám ahā́ 'syá bhaváti[1]) | annám ahaitásyâ 'bhávát 6, 6, 3, 11 | annám ahaítasyá bhaváti 6, 6, 3, 11 ‖

samuccaye ‖ 9 ‖

samuccaya âkhyâtaṃ vikriyate | çarmá cá sthó varmá cá stháḥ 11, 30 | súkshmā́ cā́'sí çívâ cā́'sí 1, 27 ‖

âmantritaṃ sasvaram[2]) ‖ 10 ‖

saha svareṇa vartata iti sasvaram | âmantritaṃ ca tat sasvaraṃ câ''mantritasasvaram | âdyudâttam iti arthaḥ | âmantritasasvarât param âkhyâtaṃ vikriyate | maghávān vándishîmáhí 3, 52[3]) | agné yúkshvâ hí 13, 36 | agné bharántú cittíbhíḥ 12, 31 ‖

jijñâsitam ‖ 11 ‖

jñâtum ishṭaṃ jijñâsitam | jijñâsitam âkhyâtaṃ vikriyate | kátham[4]) asyáitát karmá sáṃvátsáram ágnim ā́pnotí 6, 2, 2, 31 | kátham asyaíshā́ vasór dhârā́ máhad úktham ā́pnotí 9, 3, 3, 19 ‖

vicâritam ‖ 12 ‖

vicâritam âkhyâtaṃ vikriyate | yajéd[5]) âjyábhāgaú nā́s iti 11, 7, 4, 2 | ádhaḥ svíd âsī̀3d úparí svíd ā́sī̀3t 33, 74[6]) | yajétā́3 na yā́jétā́3 iti 11, 1, 5, 4 ‖

avadhâritaṃ ca ‖ 13 ‖

avadhâritam âkhyâtaṃ vikriyate | avadhâraṇârtham avadhâ-

[1]) diese Stelle ist mir nicht zur Hand. [2]) nach dem schol. erwartet man âmantritasasvaram, oder gar °sasvarât param.

[3]) aber Vs. liest mit Recht vandishimahi als paroxytonon: ebenso Çat. 2, 6, 1, 38 (und Ṛ. 1, 82, 8).

[4]) s. 24. In beiden hier angeführten Fällen folgt noch eine zweite Frage mit katham: es liegt somit Regel 9 vor (: in einfachen Sätzen mit katham ist das Verbum stets tonlos): — asya ist im Brâhm. beide Male enklitisch, tonlos.

[5]) für dies erste und das letzte Beispiel reicht bereits Regel 2 aus. — s. 26.

[6]) wo aber das erste âsit nur wegen des pluta als oxytonon betont (! auch im Ṛik 10, 129, 5 beide Male unbetont).

ritam | yajéd[1]) ity ā̆húḥ 11, 7, 4, 2 | yajétá[1]) háivá 11, 1, 5, 4 ||

yadyogaḥ || 14 ||

yadâ yogo yadyogaḥ | yogaçabdaḥ sambandhamâtravacanaḥ | sa ca vibhaktyanto ḍataraḍatamâdipratyayântaç ca drashṭavyaḥ | yadyogâd âkhyâtaṃ vikriyate | viçvā̆ yád ajáyáḥ spṛidháḥ 19, 71 | yó 'smā̆n dveshṭí yaṃ cá váyaṃ dvíshmáḥ 1, 25 | yatrā̆ níyudbhíḥ sacásé çívâbhíḥ 13, 15 | yátárâ naú davī̆yáḥ párā̆paçyát[2]) 3, 6, 2, 3 | yátáró vái saṃyáttáyóḥ párā̆jayáté 1, 5, 3, 6 | yátáráṃ vái saṃyáttáyór mítram āgacchátí sa jáyáti 1, 5, 3, 17 | yátárathā̆ kâmayétá 1, 7, 3, 17 | yátámathā̆ kā̆mayétá 2, 1, 4, 27 | yâdṛiçā̆d vaí jâyáté 7, 4, 1, 1 ||

viniyogaḥ || 15 ||

viniyoge yad âkhyâtaṃ tad vikriyate | sa ca viniyogo drashṭavyo yaç ca mantrâdau devatâpade vâ bhavati, tadabhâve kvacit | sá vâ índrā̆gnibhyā̆m úpádadhā̆tí, víçvakármaṇā̆ sā̆dáyáti 8, 3, 1, 4 | tū̆shṇîṃ dárbhástámbam úpádadhā̆tí, yajúshā̆ 'bhi júhótí 7, 2, 4, 29 | tū̆shṇîm údácámásân nínayátí, yajúshā̆ vápátí 7, 2, 4, 29 ||

vâkyaçeshaḥ || 16 ||

vâkyaçeshas tu yasminn upalabhyate tac câ "khyâtaṃ vikriyate[3]) | athá prā̆tar ā̆gnéyaḥ púróḍâçó bhaváty, aíndraṃ sā̆mnā̆yyám 2, 4, 4, 8 | dvâv[4]) uttárásyā̆m vedyā̆m pâdaú bhavátó, dvaú dakshíṇásyā̆m 12, 8, 3, 6 | cító gârhápátyó bhaváty, acítá ā̆háváníyáḥ[5]) 7, 2, 1, 15 ||

anubandha iti || 17 ||

anubadhyate[6]) 'nenety anubandhaḥ | âkhyâtârthasya yaḥ çabdo nityatâm bravîti so 'nubandhaḥ | tasmâc ca param

[1]) für beide Beispiele reicht bereits Regel 2 aus.
[2]) Ms. °paçyét. [3]) Ms. vikrîyate.
[4]) das Br. hat dvâ, s. Vs. Prât. 4, 124 (diese Stud. 4, 252).
[5]) Ms. âvaniyaḥ. [6]) Ms. anubandhyate.

âkhyâtaṃ vikriyate | çvaḥ-çváḥ çreyā́n bhavátí 4, 3, 4, 23[1]) itikaraṇam âkhyâtâdhikârasamâptyartham | yatra-yatra samâmnâya âkhyâtavikâro dṛçyate, tatra-tatra tathaiva pratipattavyaḥ samânasaṃskârât | imam me varuṇa çrudhî havam 21, 1 ||

eta â shoḍaçâksharât padaṃ kurvanti || 18 ||
ete hyâdaya â shoḍaçâd aksharât padam âkhyâtaṃ kurvanti | â shoḍaçâd ity abhividhir maryâdâ vâ | sa caikasmâd ârabhyâ "shoḍaçâd aksharât | yathâlâbham udâharaṇâni | hantā́ 'syéndriyaṃ vîryáṃ sómāpī́thaṃ ánnâdyáṃ harā́ṇîtí 12, 7, 1, 10 | sá yo háivam étaṃ sáṃvátsáraṃ ádhyā́tmám pratíshṭhítáṃ vedá[2]) | ned átírécayā́ṇîti[2]) | nét tvad ápácétayā́tái 2, 17 ||

â pañcaviṅçâd[3]) iti Bhâradvâjaḥ || 19 ||
hyâdaya â pañcaviṅçât padaṃ vikurvanty âkhyâtam iti[4]) Bhâradvâja âcâryo bravîti | yénâ naḥ pū́rve pitáraḥ padajñā́ árcanto áṅgiraso gā́ ávindan 34, 17 | yán nirṇíjâ réknasâ prā́vṛitasya râtíṃ gṛibhîtā́m mukható náyanti 25, 25 ||

â dvâtriṅçâd[5]) ity Aupaçiviḥ[6]) || 20 ||
hyâdaya[7]) â dvâtriṅçâd aksharât padaṃ kurvanty âkhyâtam ity Aupaçivir[8]) âcâryo bravîti | sá yo haivam étaṃ sáptádáçaṃ prájâpátím ádhidaívátaṃ cā́ 'dhyā́tmaṃ cá pratíshṭhítáṃ vedá 12, 3, 8, 4 ||

âmaryâdâsthayoḥ padayor bahûnâm pûrvapadaṃ vikriyate || 21 ||
maryâdâ tridhâ shoḍaçâksharâ pañcaviṅçatyaksharâ dvâtriṅçadakshareti | tatra shoḍaçâksharâ pradhânâpratihatâ

[1]) die Editio hat hier bhavati ohne Ton, weil die beiden hiesigen Mss. (Chambers 5. 39) so lesen
[2]) diese Stellen sind mir nicht zur Hand. [3]) Ms. pañcaviṅçad.
[4]) Ms. om. iti. [5]) Ms. dvâtriṅd.
[6]) zu Aupaçivi s. diese Stud. 3, 160. 4, 78. [7]) Ms. âdayaḥ
[8]) Ms. aupaçibir. [9]) vikriyate.

pañcaviñçatyaksharâyâm [1]) dvâtriñçadaksharâyâm pakshe vikriyate [2]) | pâkshikatvâd aparipûrṇe itare maryâde | îshadartha [3]) âṅ prayuktaḥ | îshanmaryâdâ "maryâdâ | âmaryâdâyâṃ tishṭhata ity âmaryâdâsthe | âmaryâdâsthayor âkhyâtapadayoḥ | pañcaviñçatyaksharâdvâtriñçadaksharântarbhûtayor [4]) ity arthaḥ | pûrvam âkhyâtapadaṃ vikriyate [5]) | bahûnâṃ câ "maryâdâsthânâm âkhyâtânâm pûrvam âkhyâtam vikriyate hyâdiyoge sati || dvayor udâharaṇam | sá yat sā̆yám astámíté júhoty ágnâv evaíbhyá étát pravíshṭébhyó júhótí 2, 3, 1, 9 | sá yat sā̆yám astámíté júhoty ásyá rasásyá jîvánásyá dévebhyó júhávā̆nîtí 2, 3, 1, 11 || bahûnâm udâharaṇam | sá yat sā̆yám astámíté júhotí garbhám eváítát santám ábhíjúhotí garbháṃ santám ábhikárótí 2, 3, 1, 4 | athá yat prā̆tár anúdíté júhotí prajánáyáty eváinám état só'yáṃ tejó bhū̆tvâ víbhrâjámā̆ná udétí 2, 3, 1, 5 ||

sarvâṇîty Aupaçiviḥ || 22 ||

sarvâṇy âmaryâdâsthitâny âkhyâtapadâni hyâdiyoge vikriyanta [6]) ity Aupaçivir âcârya âha | yasmínn ardhé yajánté teshā̆ṃ vâ únnetóttámó dîkshâté práthamó 'vábhṛíthâd údā̆yátâm údaiti 12, 1, 1, 10. 11 | ye dévā̆só dívy ekā̆dáçá stha pṛíthívyā̆m ádhy ekā̆dáçá sthá | ápsúkshitó máhínaikā̆dáçá sthá te dévā̆só yájñam ímaṃ júshádhvám 7, 19 ||

viniyoge tu pûrvapadam || 23 ||

viniyoge tu pûrvapadaṃ vikriyate na dvitîyam | tū̆shṇîṃ dárbhástámbam úpádadhā̆tí, yajúshā̆ 'bhijúhótí 7, 2, 4, 29 | tū̆shṇîm údácámásân ninayátí yajúshā̆ vápátí 7, 2, 4, 29 | sá vâ índrā̆gníbhyā̆m úpádadhā̆tí víçvakármáṇā̆ sā̆dáyátí 8, 3, 1, 9 | tuçabdo viniyogâvadhâraṇârthâya | viniyoge tu pûrvapadam eva vikriyate [7]) ||

---

[1]) Ms. pañcatriñç°. [2]) Ms. vikriyate. [3]) Ms. îshadârtha.
[4]) Ms. °rântabbhû°. [5]) Ms. vikriyate. [6]) Ms. vikriyante.
[7]) Ms. pûrvapadam c vikriyate.

jijñâsitayoç ca || 24 ||

jijñâsitayoç ca pûrvapadam vikriyate[1]) | káthaṃ asyaítát[2]) karmá sáṃvátsáraṃ ágnim ắpnoti kátham sáṃvátsáreṇā 'gninā sampádyáté 6, 2, 2, 31 ||

anantarhitayoç ca || 25 ||

anantarhitam bhinnajâtîyair avyavahitam ity arthaḥ | anantarhitayoç ca pûrvapadaṃ vikriyate | purúsháṃ há nārāyáṇam prájâpátir úvācá yajásvá-yájásveti 12, 3, 4, 1 | athá yajá-yájety évottárắn ắhá 1, 5, 3, 8 ||

vicâritasamuccayayoç ca || 26 ||

vicâritadvaye samuccayadvaye ca pûrvam âkhyâtapadaṃ vikriyate nottaram || **vicârita** udâharaṇam | yajéd âjyábhāgaú nā̆3 ití 11, 7, 4, 2 | yajétā3 na yájétā3 ití 11, 1, 5, 4 | **samuccaya** udâharaṇam || çarmá cá sthó varmá cá sthá ití 6, 4, 1, 10 | súkshmā cā 'si çívâ cā 'si 1, 27 ||

na nirvacane 'nûbandho vâkyaçesho 'vadhyarthaç câ'vadhâraṇo na vikuruta iti Bhâradvâjaḥ || 27 ||

nirvacanaṃ nâmâ 'rthasyâ 'nvâkhyânaṃ vidhirûpeṇa vâ 'nuvâdarûpeṇa vâ pûrvasyâ 'nvâkhyânam | anubadhyata ity **anubandhaḥ** | punaḥpunar âvartanam ity arthaḥ | anyeshâm api dṛçyata iti dîrghatvam | **nirvacane 'nûbandho vâkyaçesho** yasmin vidyate tad âkhyâtaṃ na **vikuruta iti Bhâradvâja** âha | çráddhāyā vai dévâ dī́kshāṃ nirámímátâ 'dítyái prāyáṇíyám 12, 1, 2, 1 | íty agré kṛísháty átheti 7, 2, 2, 12 || Bhâradvâjavacanâd vikurute vâ | bástājíné pushṭíkāmám ábhishíñcet kṛíshṇājíne bráhmavárcásakāmám úbhayór úbhayákāmám 9, 3, 4, 14 | pañca práyājā́ bhavánti trayó 'núyājā́ ekáṃ sámishṭáyájúḥ pushṭimántā́v âjyábhāgáu 11, 4, 3, 19 || **avadhir** iti karmaṇi kaç-

---

[1]) Ms. vikriyate. [2]) In den Mss. des Çat. Br. ist asya unbezeichnet, also tonlos; es müfste somit oben zweimal als udâtta bezeichnet sein.

cit kâlaviçesha upâdîyate | tatra[1]) karmaṇo yad avadhâraṇaḥ so 'vadhyartho 'vadhâraṇaḥ | tasminn avadhâraṇe yad âkhyâtaṃ tan na vikriyate | iti-karaṇâd Bhâradvâja âha | tad yathâ | évam évá mâdhyándíné saváne 'gṛíhītá evaitasmā́d áccā́vākâyóttámó grahó bhávâty athá tṛitī́yáṃ vásátī́varī́ṇā́m aváṇáyáti 4, 3, 3, 5 || vâkyaçeshaḥ 2, 16 iti vikâre prâpta idam ârabhyate |

bhûyovâdî varîyovâdî kanîyovâdî vâ'navadhâraṇâḥ || 28 ||

bhûyo bahutaram ity arthaḥ | bhûyo vadatîti bhûyovâdî | varîyo gurutaram ity arthaḥ | varîyo vadatîti varîyovâdî | kanîyo 'lpataram ity arthaḥ | kanîyo vadatîti[2]) kanîyovâdî | ete vâ anavadhâraṇâḥ | na avadhâraṇâḥ anavadhâraṇâḥ[3]) | bhûyovâdî yaḥ çabdas tasmâc ca parasya vikâro nâ'vadhâryate | vikâro na bhavatîty arthaḥ | evaṃ varîyovâdikanîyovâdinoḥ[4]) | tasyá bhûyó-bhūyá évá tejó bhávâtí 2, 2, 2, 19 | páraḥ-párá évá varīyás tapó bhávâtí 3, 4, 4, 27 | tasyá kanīyáḥ-kánīyá évá tejó bhávâtí 2, 2, 2, 19[5]) | neti vartamâne 'navadhâraṇagrahaṇam anityârtham | naikântikenâ 'vikâro 'vadhâryate kadâcid vikriyate 'pi | Mâdhyandinânâṃ ca santi bahûny udâharaṇâni | tasyá bhûyó-bhūyá évá tejó bhavátí[6]) | tasyá kanīyáḥ-kánīyá évá tejó bhavátí | anûbandhaḥ 2, 17 iti prâpta idam ârabhyate | anavadhâraṇaṃ kim | anyatrâ 'pi yatra vikâro dṛiçyate tatra vikâro nâ 'vadhâryate | évaṃ hainâṃ[7]) sá uddīpáyátí 2, 2, 2, 19 | évaṃ haívaṃ çríyā́ yaçásā́ bhávátí[8]) | évaṃ hainâṃ sa jā́sáyátí 2, 2, 2, 19 | évaṃ[9]) haívaṃ kī́rtyā́ yaçásā́ çríyā́

[1]) Ms. taya. [2]) Ms. vadati. [3]) Ms. ete na avadhâraṇâ | na avadhâraṇâ anavadhâraṇâ | . [4]) Ms. °vâdikanîyo°.
[5]) wohl in der Kâṇva-Schule? [6]) so die Editio (2, 2, 2, 19) beide Male.
[7]) Ms. haivam. [8]) Diese Stelle ist wohl durch Deuterologie aus dem Folgenden entstanden. [9]) die folgenden beiden Stellen sind mir nicht zur Hand: sind es etwa Kâṇva-Varianten zu 2, 2, 2, 19? oder zu 9, 5, 2, 12. 18?

çvaḥ-çváḥ çreyā̆n bhávāti | évam haívam kī̆rtyā̆ yaçáse (çríyâ) çvaḥ-çváḥ pâpī̆yā̆n bhávāti ||

parisamâptyarthaç câ 'nyatamo hyâdînâm vikaroti || 29 ||

hyâdînâm vikaraṇânām anyatama ekatamo yena sâkam sambadhyate tad evâ "khyâtam vikaroti | anyâny âkhyâtâni [1]) samîpasthânâni na vikaroti | tasminn evâ "khyâte parisamâptyarthatvât | kím hí haréd yad ántarikshám hárāmi divám hárāmîtí harét 1, 2, 4, 14

yamapadayoḥ svarâdyor alpasvarataram prakrityâ || 30 ||

dviruktam padam yamapadam | svara âdir anayos te ime svarâdinî pade | alpatarâḥ svarâ yasmin dṛçyante tad alpasvarataram | tayor yamapadayoḥ svarâdyor [2]) alpasvarataram prakrityâ tishṭhati | tád ekaíkáyevémâñl lókân spṛiṇúté 1, 3, 5, 15 [3]) | taragrahaṇam svareshu tulyasaṃkhyeshv api mâtrâtirekâd uttaram pûrvasyâ 'dhikam ity arthaḥ | mâtrâhînam api pûrvam prakrityâ bhavati | tasmā̆d ekaíkā̆m évâ 'návā̆nánn anú brū̆yā̆t 1, 3, 5, 15 ||

svarâdyasvarâdyoç ca samamâtrayoḥ pûrvam iti Bhâradvâjaḥ || 31 ||

svara âdir anayos te ime svarâdinî [4]) | asvara âdir anayos te ime asvarâdinî [5]) | tayoḥ svarâdyoç ca yamapadayor asvarâdyoç ca yamapadayoḥ samamâtrayos tulyamâtrayoḥ pûrvapadam prakrityâ bhavatîti Bhâradvâja âha | tad yathâ | svarâdyoḥ | upópén nu mághávân 3, 34 | asvarâdyoḥ | prá-prâ 'yám agníḥ 12, 34 | sam-sám id yúvásé 15, 30 ||

yathârtham caturvidhapadam viparyastam || 32 ||

---

[1]) Ms. anyâkhyâ°. [2]) man erwartet svarâdinor.

[3]) der Mâdhy.-Text liest aber: lokâṅt saṃtanoty ekaikayemâñl lokâṅt spṛiṇute.

[4]) Ms. svarâdî. [5]) Ms. asvarâdî.

catushprakâram caturvidhapadam nâmâkhyâtopasarganipâtâkhyam catushprakâram samyak prakârato vyâkhyâtam tad brâhmaṇe svarato viparyastam bhavatîti veditavyam | sa ca viparyâso vyâkhyâtaḥ pûrvatra bhâshike | udâttam etat 1, 13 svaritânudâttau ca 1, 14 udâttam anudâttam anantyam[1]) 1, 15 antyam saṃhatânâm[2]) 1, 16 bhâshike cobhayeshâm 1, 17 iti ||

akârekârokârarkâralkârâ[3]) avarṇadhâraṇâḥ[4]) || avarṇasya dhâraṇâ avarṇadhâraṇâḥ | asti padam mâtrâkâlam dvimâtrâkâlam trimâtrâkâlam iti | akârâdayaḥ pañca varṇâ ashṭâdaçadhâ bhidyanta ity arthaḥ | yat tv Âpiçalinoktam[5]) „ṛivarṇaḷivarṇayor dîrghâ na santî"-ti tad iha na[6]) vidyata ṛikârâdigrahaṇât || saṃdhyaksharâṇâṃ dvâdaça bhedâḥ[4]) | saṃdhyaksharâṇâṃ hrasvâ na santîty etad api jñâpitam bhavati ||

çatapathavat Tâṇḍi-Bhâllavinâm[7]) brâhmaṇasvaraḥ || 33 ||

çatapathasyeva çatapathavat | Tâṇḍino[8]) Bhâllavinaç ca Tâṇḍi-Bhâllavinaḥ | teshâṃ çatapathavad brâhmaṇasvaro bhavati | sa ca vyâkhyâtaḥ ||

sapta sâmnâṃ shaḍjarshabhagândhâramadhyamapañcamadhaivatanishâdâḥ || 34 ||

---

1) Ms. anityam. 2) Ms. °hitânâm. 3) Ms. °ekârorarkâra°.

4) ist dies nicht ein sûtram? (s. oben p. 405). — Zu der Festhaltung des a als Norm für die anderen Vokale s. Vs. Prât. 1, 55., diese Stud. 4, 115. 119. 5, 92. 5) Ms. apiçilinoktam.

6) s. Vs. Prât. 1, 65. 69. Whitney zu Ath. Prât. 1, 39. Dafs Âpiçali auch den langen ṛi-Vocal in Abrede stellte, ist höchst interessant. Im Taitt. werden die Gen. Plur. von Wörtern auf ṛi meist mit kurzem ṛi geschrieben, aber im Accus. Plur. hat das ṛi auch da seine sichere Stelle, s. z. B. pitṛîn Ts. 1, 8, 5, 2.

7) Das Brâhmaṇam der Tâṇḍin, das Pañcaviṅçam nämlich, wird in den jetzigen Mss. gar nicht mehr accentuirt (ebenso das Shaḍviṅçam). Aber auch der schol. zu Pushpas. 8, 8, 29 berichtet von ihnen, wie von den im Texte daselbst genannten Kâlabavin und Çâṭyâyanin, dafs ihre Brâhmaṇa accentuirt gewesen seien, resp. ihr „pravacanavihitaḥ svaraḥ" svâdhyâye d. i. ûhagâne verwendet worden sei (diese Stud. 1, 47). 8) Ms. tâṇḍavino.

hadjâdayaḥ sapta svarâḥ sâmnâm[1]) bhavanti teshâm yonayaḥ | teshâm shadjâdînâm yonayaḥ sthânâni bhavanti kaṇṭhât shadjaḥ | çirasa ṛishabhaḥ | nâsikâyâm gândhâraḥ | uraso madhyamaḥ | urasaḥ çirasaḥ[2]) kaṇṭhât pañcamaḥ | dhaivato lalâṭât | nishâdah sarvata iti itikaraṇam adhikâryopasaṃgrahârtham[3]) yad apy adhikam asti lakshaṇam tac châkhântarebhyo 'vagantavyam ||

mantrasvaravad brâhmaṇasvaraç Carakâṇâm[4]) || 35 ||

mantrasvareṇa tulyo mantrasvaravat | mantrasvaravad brâhmaṇasvaro bhavati Carakâṇâm | mantrasvaratulyo bhavatîty arthaḥ ||

teshâm Khâṇḍikîyaukhîyânâm câtuḥsvaryam api kvacit || 36 ||

teshâm eva Carakâṇâm ye Khâṇḍikîyâ[5]) Aukhîyâç ca teshâm câtuḥsvaryam api bhavati[6]) | kvacidgrahaṇât traisvaryam api bhavati ||

tâno 'nyeshâm brâhmaṇasvaraḥ || 37 ||

anyeshâm çâkhinâm yeshâm dṛiçyate teshâm brâhmaṇasvaras tâna eva bhavati | ekaçrutir ity arthaḥ ||

tâna evâ 'ñgopâñgânâm, tâna evâ'ñgopâñgânâm iti || 38 ||

çikshâ kalpo vyâkaraṇam niruktam chando jyotisham iti shaḍ añgâni | pratipadam anupadam chandobhâshâ dharmo mîmâṅsâ nyâyas tarka ity upâñgâni[7]) | eteshâm añgânâm

---

[1]) nämlich in der Saṃhitâ, resp. den Gâna: vgl. diese Stud. 4, 139. 8, 260. [2]) Ms. sirasaḥ.

[3]) dies läfst darauf schliefsen, dafs ein iti im Texte gestanden hat somit ein Theil des vorhergehenden scholion, wohl schon teshâm yonayaḥ. zum Texte gehört.

[4]) das Taitt. Br. wird in der That in der Weise der Saṃhitâ-Texte accentuirt; das Kâṭhakam ist in der hiesigen Handschrift leider ohne Accente.

[5]) Ms. Khâṇḍikeyâ.

[6]) über vier Accente der Taittirîyaka s. T. Prât. 2, 11 (diese Stud. 8, 264). [7]) s. diese Stud. 3, 260.

upâñgânâṃ tâna eva svaro bhavati || dvirabhyâsaç ca çâstraparisamâptyarthaḥ | itikaraṇaṃ ceti ||

iti Mahâsvâmikṛitâ bhâshikavṛittiḥ ||

Poona College, 12. Januar 1867.

Franz Kielhorn.

Anhang.

Die erste specielle Nachricht davon, dafs der Accent der Saṃhitâ des weifsen Yajus von dem des Brâhmaṇa abweiche, finden wir im Kâtîya-çrauta-sûtra 1, 8, 16 ff.[1]). Es handelt sich daselbst um die Art und Weise, wie die beim Opferwerk zur Verwendung kommenden Sprüche zu accentuiren seien. Da keine besondere Bestimmung vorliegt, erscheine es — meint Regel 16 — als das Einfachste, dieselben so zu accentuiren, wie sie überliefert sind yathâmnâtam, in der Saṃhitâ nämlich, fügt der schol. hinzu. Oder aber — fährt Regel 17 fort — man accentuire sie mit dem bhâshikasvara, d. i., sagt der schol., mit dem brâhmaṇasvara, da ja die beim Opfer zur Verfügung stehenden Sprüche (im Brâhmaṇa) mit diesem Accent faktisch aufgeführt würden. Oder endlich — damit schliefst Regel 18 ab — man verwende für sie den tâna d. i. die Eintönigkeit (ekaçruti schol.), wobei alle Accente ungeschieden bleiben, und somit die Ungewifsheit, ob Saṃhitâ-, ob Brâhmaṇa-Accent zu verwenden, beseitigt wird[2]). Und dieser Abschlufs wird dann in Regel

[1]) s. bereits Vâj. Saṃh. Spec. 2, 5. 196—7.

[2]) So wenigstens fafst der schol. das nityatvât des Textes auf. Max Müller's Worte in Z. der D. M. Ges. IX, pag. XLVI: „diese Accentlosigkeit hält Kâtyâyana bereits für das natürlichere, indem die Accente eine besondere Anstrengung verlangten (varṇoccâravyatiriktaprayatnamârdavâdy-

19 nochmals geradezu wiederholt, und zwar theils unter Hinzufügung von hier Ungehörigem, theils unter Angabe specieller Ausnahmen; es heifst nämlich: „Eintönigkeit beim Anruf aus der Ferne, sowie beim Opferwerke, bei letzterem jedoch mit Ausnahme der subrahmaṇyâ-Formeln, der sâman, der Murmelsprüche (japa), der nyûṅkha (genannten Einschübe des Lautes o) und der vom Opfernden selbst zu recitirenden Sprüche". Für diese Ausnahmen bleibt nach dem schol. der Saṃhitâ-Accent maafsgebend. Für solche Sprüche resp., die sich gar nicht in der Saṃhitâ, sondern nur im Brâhmaṇa finden, gilt der Accent des letzteren, so z. B. für die drei schönen Sprüche asato mâ sad gamaya etc. Çat. 14, 4, 1, 30: vgl. hierüber Çaṃkara ad l. (ed. Roer p. 120). Dvivedagaṅga (p. 1113, 3) und schol. zu Kâty. 7, 9, 4 (759, 3).

Die theilweise Identität des Wortlautes dieser letzteren Regel (19) nun mit Pâṇ. 1, 2, 33. 34 veranlafst den schol. dieselbe als ein Citat aus Pâṇini aufzufassen; und eine solche Auffassung liegt in der That nahe genug, insbesondere 1) darum weil die Angabe dûrât sambuddhau an dieser Stelle hier, resp. in diesem rein auf das Opferritual sich beziehenden Werke nichts rechtes zu suchen hat, während sie bei Pâṇini ganz am Platze ist: — und 2) darum weil die Angabe yajnakarmaṇi umgekehrt hier völlig selbstverständlich, also auch gänzlich überflüssig ist, während sie ebenfalls bei Pâṇ. als völlig am Platze sich ergiebt. Dafs somit ein fremdes Element hier vorliegt, wird nicht recht in Abrede zu stellen sein; die Einfügung desselben

abhivyaṅgyâḥ)" geben das Motiv eines Scholiasten (und zwar welches Scholiasten wohl?) zu Kâty. direkt für dessen eigene Ansicht, während Kâty. selbst eben nur das nityatvam als Motiv für seine Regel angiebt. (Im schol. zu Kâty., Editio p. 144, 1, ist übrigens zu lesen: varṇasvarûpamâtroccâraṇâdinâ bhûtatvât).

geschah unstreitig zu dem Zwecke, die darin enthaltenen, zu der allgemeinen Regel 18 nothwendigen Ausnahmen dem Texte zu inkorporiren. Eine ganz andere Frage ist indessen die, ob das Citat als solches wirklich auf Pâṇini selbst zurückgeht? und in Bezug hierauf ist zunächst zu bemerken, dafs der Wortlaut der Regel 19: ekaçruti dûrâtsambuddhau, yajnakarmaṇi subrahmaṇyâ-sâma-japa-nyûñkha-yâjamânavarjam denn doch mit dem der Pâṇinischen Regeln: ekaçruti dûrâtsambuddhau yajnakarmaṇy ajapanyûñkhasâmasu nicht unbedingt zusammentrifft, vielmehr in dem Schlufstheile ganz erheblich differirt, überdem zwei Nova hinzubringt, die subrahmaṇyâ und die yâjamâna-Sprüche, die bei Pâṇini ganz fehlen (die subrahmaṇyâ freilich wird daselbst weiterhin in 37. 38 speciell erörtert). Wenn wir dagegen zu Regel 19 den Wortlaut von Vs. Prât. 1, 131: sâmajapanyûñkha-varjam halten, so ist klar ersichtlich, dafs diese beiden Texte sowohl in der Reihenfolge der aufgeführten Gegenstände (mit Ausnahme freilich der beiden Nova in Regel 19) wie in der (dem Pâṇini-schen Wortlaute gegenüber archaistischen) Verwendung der Composition mit varjam ganz identisch sind, obschon andererseits doch auch wieder der in Vs. Pr. 1, 132 gemachte Zusatz bei Kâty. fehlt, somit eine Differenz vorliegt, welche die direkte Benutzung des Vs. Prât. durch Kâty. ausschliefst. Es liegt somit wohl am nächsten, jene ihre innige Beziehung einestheils, und anderntheils die durch das dûrâtsambuddhau und yajnakarmaṇi ebenfalls entschieden markirte specielle Beziehung zwischen Kâty. und Pâṇini dadurch in gegenseitigen Einklang zu bringen, dafs wir für alle drei Texte eine gemeinsame Quelle (diese St. 4, 84) subsumiren; wenn man nicht etwa gar annehmen will,

dafs Pâṇini seine Regel erst aus Kâty. (s. diese St. 5, 64), dieser seinerseits dagegen dieselbe aus älterer Vorlage entnommen habe. Es wäre freilich allenfalls auch der gerade umgekehrte Fall ins Auge zu fassen, dafs nämlich Kâty.'s Regel 19 etwa eine sekundäre Interpolation wäre, die aufser Verschmelzung der im Vs. Prât. und bei Pâṇini vorliegenden Angaben noch das Novum in Bezug auf die Beibehaltung der Accente bei den yâjamâna-Sprüchen beizubringen bestimmt war. Hiegegen spricht indefs sehr entschieden der Umstand, dafs in ihr sowohl eben der Zusatz des Vs. Prât. 1, 132, wie auch die speciellen Regeln, die sich bei Pâṇini über die subrahmaṇyâ finden (1, 2, 37. 38: vgl. auch noch 35 u. 36) unberücksichtigt gelassen sind, während man in einem solchen Falle denn doch eben auch deren Inkorporirung zu erwarten berechtigt wäre.

Leider habe ich die obigen Ausnahmen zur ekaçruti der mantra beim Opfer[1]) sonst bis jetzt nirgendwo erwähnt gefunden, während von dieser ekaçruti selbst noch einige Male die Rede ist. Eine höchst dankenswerthe Auskunft über das Wesen derselben giebt zunächst Âçval. çr. 1, 2, 9, wo er im Anschlufs an die Angabe, dafs die sâmidhenî-Verse: ekaçruti saṃtatam zu recitiren seien, folgende, ihm für diesen wohl noch nicht ganz allgemein recipirten Ausdruck nöthig erscheinende, Definition hinzufügt[2]): udâttânudâttasvaritânâṃ paraḥ saṃnikarsha aika-

[1]) Es handelt sich dabei übrigens wohl nur um die çrautakarmâṇi; wenigstens der schol. zum Ath. Prât. 4, 107 (s. Whitney p. 235) hat Folgendes: âtharvaṇeshu ca karmasu yâgavarjiteshu maṇibandhanâdishu yajnavehe(?) traisvaryeṇa mantraprayogam ichanti. Natürlich bezieht sich diese Angabe auf Atharva-Sprüche, resp. auf den Saṃhitâ-Accent, da ja beim Atharvaveda kein besonderer Brâhmaṇa-Accent vorliegt.

[2]) oder sollte es sich etwa hierbei um eine sekundär erst in den Text aufgenommene Glosse handeln? Dagegen spricht wohl die Verwendung der alterthümlichen Wortgruppe: paraḥ saṃnikarshaḥ, die wir auch in der Nir. wie bei Pâṇ., jedesmal bei anderer Gelegenheit (s. diese Stud. 4, 84), wiederfinden.

çrutyam: nach dem schol. ist darunter das Aufgeben der die drei Accente bedingenden drei Modulationsweisen (prayatna): âyâma (für den udâtta), visrambha (für den anudâtta) und âkshepa (für den svarita) zu verstehen: vgl. hiezu Ṛikprât. 3, 1 Roth Einl. zu Nir. pag. 57. 58 sowie die Angaben des schol. zu Vs. Prât. 1, 31. 108—10 über âyâma, mârdava und abhighâta, resp. Hebung, Senkung und Schleifung des Tones (diese Stud. 4, 104. 105. 133).

Eine sehr specielle Angabe sodann über die ekaçruti und die sonstigen Accentuirungsweisen findet sich im Anupadasûtra 1, 9. Leider ist aber theils die einzige Handschrift, die mir davon zu Gebote steht, so verderbt, theils der Text selbst durch seine abrupte Kürze so dunkel, dafs ich auf das Einzelverständnifs dieser Stelle gegenwärtig noch fast gänzlich verzichten mufs. Dieselbe lautet: yajushâm prayoga ekaçrutiḥ sâmânyâbaniyamo (ob sâmânyâd, aniyamo?) vâ 'pavargât prâyaçcittâmnânâc câ, ''mnâyasvaro vâ ''mnâyabalîyastvâd ûhagîtidarçanâc ca, yathâprâptasvaras tu svaraniyamatvâd, asâmânyam sâmavedâpavargo yajushṭvâd „indraçatrur vardhasve"-ti darçanât prâyaçcittam prakaraṇâd âmnâyasvaraḥ „pibâ somam achâ ehiye"-ti-vad ûha iti *sta*darthâmnânâd(?) ûrdhvam patnîsamyâjasamishṭayajurbhyaḥ. Wie viel hier mir nun auch noch dunkel bleibt, das wenigstens scheint wohl ziemlich sicher, dafs hier, gerade umgekehrt wie bei Kâtyâyana, die ekaçruti für die yajus-Sprüche verworfen, dagegen zunächst der âmnâyasvara, d. i. der Accent der Saṃhitâ (?), und schliefslich der yathâprâptasvara, d. i. der Accent, in welchem je ein Stück überliefert ist (?), als das Maafsgebende auch für den prayoga beim Opfer bezeichnet wird: eine Darstellung, die somit im Wesent-

lichen auf die Angabe des Vs. Prât. 1, 132 „prâvacano vâ yajushi", wonach der Saṃhitâ-Accent — so[1]) der schol. — bei den yajus-Sprüchen durchweg maafsgebend bleibt, hinauskommt.

Lassen wir indefs diese und andere Fragen, die sich auf die verschiedene Accentuirungsweise der vedischen Texte während oder aufserhalb des Opfers beziehen — die Angaben darüber sind zahlreich und theilweise dunkel resp. widersprechend genug[2]) — nunmehr bei Seite und suchen wir über die Differenz selbst, die nach Kâtyâyana (und das Anupadam sekundirt wohl?) zwischen dem Accent des âmnâya (der Saṃhitâ nach dem schol.) und dem von ihm bhâshika genannten Accente (des Brâhmaṇa, wie das scholion sagt) bestand, ins Klare zu kommen. Den richtigen Anhalt dazu giebt uns die bereits angeführte Stelle des Vs. Prât. 1, 128 ff. Dieselbe lautet, um sie vollständig vorzuführen: trîn | dvau | ekam | sâmajapanyûṅkhavarjam | prâvacano vâ yajushi. Der schol. Uvaṭa lehrt uns nun, und ein Blick auf die Saṃhitâ-Mss. zeigt uns, dafs er Recht hat, dafs mit trîn die bereits vorher (1, 108—110 ff.) im Texte speciell erörterten drei Accente der Saṃhitâ: udâtta, anudâtta, svarita gemeint sind; unter dvau aber sind nach ihm: udâttânudâttau bhâshitâlakshitau(!) çâtapathabrâhmaṇau (çâ°?) zu verstehen. Abstrahiren wir zunächst von dem: „udâttânudâttau". In dem bhâshitâlakshitau aber ist wohl (vgl. diese Stud. 4, 140) ein bhâ-

[1]) prâvacana hat hier somit eine andere Bedeutung als im Pushpasûtra 8, 8, 28. 29 (s. diese Stud. 1, 47), wo der schol. das pravacana(-vihita) des Textes ausdrücklich durch brâhmaṇam erklärt.

[2]) vgl. Âpastamba bei M. Müller am a. O. p. XLV—XLVI., diese Stud. 4, 104—8. 362 ff. 8, 260 ff. Kâty. 9, 6, 17—20. 1, 3, 10. 11. Kâtiyahautrasûtra 5, 5 (nur in Wilson 450, nicht in Chambers 669. 708 a). Whitney Ath. Prât. p. 235.

shikalakshitau zu suchen, und wir erhalten somit hier dieselbe Bezeichnung[1]), die wir oben bei Kâtyâyana vorfanden. Und zwar kann es wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dafs damit für den betreffenden Accent, resp. die betreffenden zwei Accente des Çatap. Brâhmaṇa die Identität mit dem Accent der bhâshâ, der Volkssprache, erhärtet werden soll, während die drei Accente der Saṃhitâ einen von diesem Vulgär-Accente abweichenden Charakter gehabt haben müssen. Wenn wir nun hiermit die vorliegenden Mss. beider Textarten vergleichen, so stellt sich das Verhältnifs der beiden Accentuationsweisen, im Groben gefafst[2]), dahin dar, dafs in dem Çatap. Brâhmaṇa, wie in der bhâshâ, jede betonte Silbe wirklich ihren Ton selbst trägt, während man bei der Recitation der Saṃhitâ-Texte die betonte Silbe vielmehr insbesondere dádurch markirte, dafs man der ihr voraufgehenden und der ihr folgenden Silbe eine je abweichende Tonfärbung gab, die erstere als gesenkt, die zweite als sich senkend modulirte. Als dann im Verlaufe die Texte schriftlich niedergelegt wurden, erhielt, dem entsprechend, die betonte Silbe im Brâhmaṇa einen wagrechten Strich unter sich selbst, während sie in den Saṃhitâ-Texten unbezeichnet blieb, und statt dessen durch einen Strich oder Punkt unter der vorhergehenden (anudâtta-)Silbe, und durch einen Strich über, oder resp. einen Punkt neben, der folgenden (svarita-)Silbe markirt ward. Hierdurch wurde nun einem doppelten Mifsverständnifs die Bahn gebrochen. Einestheils nämlich konnte die gleiche Gestalt der Striche unter der

[1]) über eine andere etwa noch mögliche Erklärung s. das unten pag. 437 Bemerkte.

[2]) über die Abweichung in Bezug auf die svarita-Bezeichnung im Brâhmaṇa s. unten pag. 439 ff.

Linie mit der Zeit leicht dazu führen, dafs man den anudâtta-Strich der Saṃhitâ mit dem udâtta-Strich der Brâhmaṇa geradezu identificirte, letzteren demgemäfs auch als ein anudâtta-Zeichen ansah, und resp. auch mit diesem Namen anudâtta bezeichnete, womit dann die Annahme, dafs auch die Bedeutung beider Zeichen wirklich identisch sei, nahe genug gelegt, wo nicht geradezu bedingt war. Anderntheils ferner mufste durch die alleinige Bezeichnung der vorhergehenden und der folgenden Silbe in den Saṃhitâ, durch den Ausschlufs jeder Markirung der wirklich betonten Silbe selbst, die Aufmerksamkeit der Recitirer und Leser allmälig immer ausschliefslicher von dieser letzteren ab, und auf ihre Umgebung hin gelenkt werden, und so ist es denn gekommen, dafs gegenwärtig in der That, wie aus M. Haug's Angaben in der Z. der D. M. Ges. 17, 799 hervorgeht, bei der Recitation vedischer Hymnen „der anudâtta und der svarita die wahren Hauptaccente" sind: „der udâtta ist nur eine Art Hilfsaccent und ich konnte — sagt Haug — trotz der schärfsten Beobachtung des Vortrages nie merken, dafs die mit dem udâtta versehene Sylbe eine wirkliche Accentsylbe ist." „Der udâtta unterscheidet sich nur unmerklich vom pracaya, oder der völlig accentlosen Sylbe". Wenn nun aber M. Haug auf Grund dessen die Ansicht ausspricht, dafs diese Art zu accentuiren wirklich die richtige sei, und es den Herausgebern des Petersburger Sanskrit-Wörterbuches, sowie Aufrecht's Text-Ausgabe des Ṛik als „einen grofsen Fehler" zum Vorwurfe macht, dafs sie eben vielmehr den udâtta selbst als die accentuirte Silbe markiren, so ist er hierbei in seinem Eifer für Geltendmachung des von ihm in Indien Vorgefundenen über das

Ziel hinausgeschossen. Jene Accentuirung als die richtige, d. i. als die den ursprünglichen wahren Wortaccent angebende anerkennen, hieſse nicht nur geradezu alle Diktate der indischen Grammatiker selbst (man denke an die termini technici udâtta, âdyudâtta etc.), sondern auch alle Grammatik (man denke an den Einfluſs des Accentes auf die Guṇirung der betonten Silbe) und alle vergleichende Sprachforschung (man denke an die vielfache Identität des indischen und des griechischen Accentes) auf den Kopf stellen. Ja, auch schon der Umstand allein, daſs hienach die tonlosen Silben nur so gewissermaſsen perrarae in gurgite nantes sein würden — in der That sind es ja eben vielmehr die betonten Silben, die stets die Minderzahl bilden —, würde zur Entscheidung genügen. Nun, zum Glück hat denn ja auch eben das Çat. Brâhmaṇa noch in seiner gegenwärtigen Accentbezeichnungsweise den alten bhâshika-Accent, wo jede betonte Silbe selbst wirklich auch als solche betont resp. bezeichnet ist, bewahrt, und es nehmen die Modalitäten der Veränderungen dieses Tones, welche bei der solennen Recitation der heiligen mantra sich allmälig eingestellt haben, resp. gegenwärtig üblich sind, zwar immerhin ihr volles Interesse in Anspruch, nimmermehr aber vermögen sich ihre eigenwilligen Gesetze an die Stelle des frischen Lebens der bhâshâ zu setzen. „Richtig“ ist diese Art, die Accente zu sprechen, nicht, ob sie auch allerdings vielleicht als schon aus verhältniſsmäſsig alter Zeit her üblich und daher in ihrer Art auch als berechtigt erscheinen mag. Man könnte sich hiefür anscheinend sogar schon auf den Sprachgebrauch der Prâtiçâkhya selbst berufen. Im Ṛik Prât. 3, 11 nämlich ebenso wie im Taitt. Pr. 2, 9. Ath. Prât. 3, 71, s. Regnier, M. Müller, Whitney

ad ll. und diese Stud. 4, 257, wird der pracaya, d. i. der Ton des auf einen svarita folgenden anudâtta als udâttaçruti „wie udâtta klingend" bezeichnet. Und man könnte nun wohl fragen, ob hiermit dem pracaya, der als anudâtta eigentlich tief klingen sollte, ausnahmsweise ein hoher Klang, eben der des udâtta, zugetheilt wird, oder ob umgekehrt diese Angabe dahin zu deuten ist, dafs der Klang des udâtta vielmehr selbst ein tiefer war. Begreiflicher ist indefs die erste Auffassung die einfachste, natürlichste: es wird ja eben nicht von der udâttaçruti etwas ausgesagt, sondern vom pracaya, resp. anudâtta: dieser ist das Subject, jenes Wort (als bahuvrîhi) das Praedicat, und Whitney's sorgsame Untersuchung am a. O. (p. 165—172) lassen darüber, wie das Sachverhältnifs zu verstehen, wohl keinen Zweifel. Ganz das Gleiche gilt von Vs. Prât. 4, 138. 1, 150., wo das an Stelle von udâttaçruti stehende udâttamaya ebenfalls nicht Subject, sondern Praedicat ist. Sind somit die Texte selbst in der That wohl klar genug, so geben doch die Scholiasten, ihrerseits freilich aus sehr secundärer Zeit, der Sache eine Wendung, welche im Wesentlichen auf die zweite Auffassung hinauszulaufen scheint, als ob nämlich an den betreffenden Stellen etwas über die gesenkte Aussprache des udâtta ausgesagt sei. Sie erklären nämlich pracaya und pracita, resp. udâttaçruti und udâttamaya durch ekaçruti. So zunächst der schol. zu Ath. Prât. 4, 107 (Whitney pag. 235): tatra brahmaudanam pacatîty evam-âdishû 'dâttaçrutyâ ekaçrutyâ tânasvareṇa (so ist zu lesen, nicht tâ na svareṇa, wie Whitney trennt und übersetzt) adhîyîta. Ebenso ferner Uvaṭa zu Vs. Prât. 4, 138: udâttamayam pracitam ekaçrutîti paryâyaḥ. Endlich

benso sein moderner Nachfolger Râmaçarman — dessen
rst in diesem Jahrhundert (aṃkâgnisaptaku 1739 mite çake
= A. D. 1817) abgefaſste, aber durch verschiedene wichtige
Zuthaten[1]) höchst dankenswerthe jyotsnâ zum Vs. Prât.
ch der gütigen Mittheilung Prof. Bühler's verdanke —
zu derselben Stelle: udâttavat, ekaçrutyâ uccâraṇîyaṃ syât
ayam eva pracaya iti vaidikair vyavahriyate. Wenn nun
auch unter ekaçruti, resp. tâna nicht geradezu ein tiefer
Ton zu verstehen ist, so liegt doch (vgl. das im Bisherigen
über ekaçruti Bemerkte) zum Mindesten eine erhebliche
Abschwächung des gehobenen Tones[2]), und somit
eine Annäherung an das von Haug (s. oben) geschilderte
gegenwärtige Accentuationssystem der Saṃhitâ, darin
wohl mit Bestimmtheit vor.

Nach Kielhorn's Auffassung der Angaben des bhâ-

[1]) Dieselben bestehen aus: 1) einer Mittheilung des pratijnâsûtra, 27 Regeln über Accente und über Aussprache der Buchstaben im weiſsen Yajus fol. 42a - 45a: — 2) einem Citat aus der Yâjnavalkyaçikshâ, in 6 çloka, über die Darstellung der einzelnen Buchstaben durch eine Art Fingersprache fol. 45a. b.: — 3) einer ausführlichen Darstellung der acht vikṛiti des kramapâṭha (s. diese Stud. 3, 269), 23 Regeln in 17 çloka. Ich bemerke hiezu, daſs Râmaçarman die Yâjnavalkyaçikshâ noch einige Male citirt, so zu Vs. Prât. 1, 119. 121. Auſserdem citirt er die Nâradaçikshâ (zu 1, 111), die Vasishṭhaçikshâ (zu 3, 135) und die Pâṇinîyaçikshâ (zu 4, 160 und fol. 45b). — Als einen Nachtrag (çesha) zum pratijnâsûtra erwähnt er mehrfach ein Werk Namens Amoghanandinî (fol. 38a. 43a. 44a. b.). Was das pratijnâsûtra selbst anbelangt, so wird dasselbe im Caraṇavyûha in der Reihe der 18 pariçishṭa des weiſsen Yajus als das dritte aufgeführt (s. diese Stud. 3, 269), indessen der Text desselben, welchen (s. Verz. der Berl. S. II. p. 54. 62) die beiden mir bekannten Mss. dieser pariçishṭa an dritter Stelle unter diesem Namen aufführen, hat mit dem von Râmaçarman mitgetheilten nichts zu thun. Allerdings brechen nun aber beide Mss. gerade mitten in diesem Stücke ab, und es wäre somit allenfalls möglich, daſs die Regeln des Râmaçarman etwa aus einem späteren Theile desselben entlehnt wären? Zu bemerken ist indeſs noch, daſs es in dem einen der beiden Mspte überhaupt gar nicht als pratijnâ-, sondern als pratishṭhâ-lakshaṇam bezeichnet ist (am a. O. p. 62), eine Lesart, die auch das Devîpurâṇa (diese Stud. 3, 270) theilt.

[2]) Das von Râmaçarman zu Regel 5 des pratijnâsûtra mitgetheilte Citat aus der Yâjnavalkyaçikshâ freilich, welches von der Bezeichnung der Accente durch bestimmte Handbewegungen handelt (s. Vs. Prât. 1, 121), weist dem pracaya und dem udâtta noch eine gleich hohe Bezeichnungsweise zu: udâttaṃ tu bhruvoḥ prânte pracayaṃ nâsikâgrataḥ |

shikasûtra nun würde dieses Werkchen gewissermaſsen als der älteste Zeuge für dieses System zu gelten haben, insofern darin nämlich eine Anwendung desselben auch auf die Brâhmaṇa-Accentuirung vorläge.

Wir kommen somit hierdurch direkt zu der Differenz meiner Auffassung der Regeln 1, 13—18 von der durch Kielhorn adoptirten. Nach meiner Ansicht handelt es sich darin um die graphische Bezeichnung der Accente, nach Kielhorn dagegen um deren Aussprache. Es läſst sich nun wohl nicht in Abrede stellen, daſs nach dem Bisherigen diese letztere Auffassung jedenfalls möglich ist: sie würde eben auf der für die Saṃhitâ-Texte — vom sprachlichen Standpunkte aus können wir allerdings nur sagen, miſsbräuchlich — üblich gewordenen, analogen Recitationsweise beruhen, natürlich ohne damit irgend etwa für die richtige Aussprache der Brâhmaṇa-Accente während der Zeit des Lebens der Sprache beweiskräftig zu sein. Wenn ich somit die Möglichkeit seiner Auffassung meinem geehrten Freunde nicht irgend bestreiten will, so kann ich doch andererseits nicht finden, daſs die Worte des Textes (1, 13—18) uns zu einer dgl. Auffassung irgendwie nöthigten, und ich sehe daher keine direkte Veranlassung, dem Verf. dieselbe wirklich zuzuweisen[1]). Verstehen wir die Ausdrücke udâtta und anudâtta in 13 und 15 von der graphischen Bezeichnung, so stellt der Verf. das Verhältniſs richtig so dar, wie die Sprachgesetze es erheischen: versteht er sie dagegen von der Aussprache, so befindet er sich mit den Gesetzen der Sprache in dem

[1]) Die Regel 2, 32 freilich, im Fall sie nämlich wirklich so aufzufassen ist, wie der schol. es thut, würde in der That für K.'s Auffassung wohl entscheidend sein. Ihr Wortlaut ist indessen ziemlich dunkel.

unbedingtesten Widerspruch, und seine Angaben sind in diesem Falle nur als ein falscher Interpretationsversuch für die faktisch vorliegende Accent-Bezeichnungsweise des Çatapatha-Brâhmaṇa anzusehen. Denn daſs diese in der That nur in der bisher „in Europa“ üblichen Art, nach welcher dieselbe sich einfach und natürlich erklärt, aufgefaſst werden kann, unterliegt, trotz K.'s Einspruch (oben pag. 402), ebensowenig einem Zweifel, wie ein solcher in Bezug auf die bisherige Auffassung der Saṃhitâ-Accentuation bestehen kann, mit der sich ja auch K. seinerseits durchweg völlig einverstanden zeigt. Es wird somit im Wesentlichen darauf ankommen, ob wir annehmen dürfen, daſs der Verf. zu einer Zeit lebte, wo der bhâshikasvara d. i. der in der bhâshâ übliche Accent noch lebendig war, oder zu einer solchen, wo er nur noch durch gelehrtes Studium überliefert ward, in welchem letzteren Falle dann natürlich dem Einfluſs der etwa bereits bestehenden, gegenwärtigen Praxis des Saṃhitâ-Accents voller Zugang offen stand. Und in dieser Beziehung ist allerdings theils die specielle Verwendung des Namens bhâshika für bloſs den einen der beiden Brâhmaṇa-, also bhâshika-Accente, den svarita nämlich [1]), theils die Angabe in 2, 37. 38, wonach auſser den in 2, 33. 35. 36 genannten Brâhmaṇa-Schulen die übrigen dgl. gar keine Accentuirung mehr zeigten, wie Letzteres auch bei sämmtlichen aṅga und upâṅga der Fall sei, erhebliches Bedenken gegen die erstere Annahme erregend. Auf der anderen Seite indessen ist die mehrfache Beziehung auf Au-

[1]) Diese Beschränkung ist in der That höchst auffällig. Sollte etwa der Grund dafür darin zu suchen sein, daſs diese svarita-Fälle in dem Brâhmaṇa, d. i. also in der bhâshâ, eine weit hervorragendere Rolle spielen, als in der Saṃhitâ (s. oben pag. 407—9 „Vs. hält den udâtta fest“) ? Mâṇḍûkeya freilich (Ṛik Prât. 3, 8) statuirte dieselben auch für die Ṛik-Saṃhitâ, s. Roth Einl. zur Nir. pag. LXI.

paçivi (2, 20. 22) und Bhâradvâja (2, 19. 27. 31), resp. gerade auch die Angaben in 2, 33. 35. 36, jedenfalls eine gewisse Alterthümlichkeit bedingend, wie denn ja wohl auch die vielfachen sprachlichen Eigenthümlichkeiten des Textes für eine solche eintreten.

Dafs der schol.[1]) den Kâtyâyanamuni als Verf. bezeichnet, wobei er natürlich an den Verf. des çrautasûtra etc. gedacht haben wird, ist bei der Stellung dieses Namens im weifsen Yajus begreiflich genug. Und obschon diese Angabe des schol. als solche jeder zwingenden Auctorität entbehrt, so ist es doch in der That recht gut möglich, dafs wirklich ein Mitglied des Kâty.-Geschlechtes das Werkchen verfafst hat. Auffällig ist, dafs eine Erwähnung desselben bis jetzt nirgendwo sonst, etwa unter den 18 pariçishṭa des weifsen Yajus, oder anderweitig, vorlag.

Erst aus jüngster Zeit ist mir seit kurzem eine Stelle zugänglich, in welcher, indefs, wie mir scheint, irriger Weise, des Werkchens unmittelbar gedacht wird, bei Râmaçarman nämlich in dem (s. oben pag 433) in seiner jyotsnâ zum Vs. Prât. enthaltenen Commentar zum pratijnâsûtra (Regel 7). Da diese Stelle auch sonst für den vorliegenden Gegenstand von Bedeutung ist, theile ich sie hier vollständig mit, und zwar zum besseren Verständnifs des Zusammenhanges, unter Vorausschickung auch der vorhergehenden Regeln. Der Text derselben lautet: 1. atha pratijnâ[2]). — 2. mantrabrâhmaṇayor vedanâmadheyam. — 3. tasmiṃchukle yâjushâmnâye Mâdhyandinîyake. — 4. mantrasvaraprakriyâ. — 5. hṛidy anudâtto, mûrdhny udâttaḥ, çrutimûle

[1]) Steht dessen Name Mahâsvâmin etwa mit dem des Maghasvâmin (Makha°), des Scholiasten des Drâhyâyaṇasûtra, in Zusammenhang?

[2]) atha prâtiçâkhyasûtrakathanânantaram, pratijnâyata iti pratijnâ jnânavishayam, ucyata iti çeshaḥ | Râm.

svaritaḥ[1]). — 6. evaṃ jâtyâdayo 'bhihitâḥ. — 7. **brâhmaṇe tû 'dâttânudâttau bhâshikasvârau** | und zu letzterem **sûtra** bemerkt denn Râmaçarman Folgendes:

brâhmaṇe çatapathe tu udâttaḥ anudâttaç ceti dvâv **eva** | **bhâshikaṃ** nâma brâhmaṇasvaralakshaṇavidhâyakaṃ **sûtraṃ** pariçishṭam: „atha brâhmaṇasvarasaṃskâraniyama" **ity-âdi** | tallakshaṇalakshitau svarâv eva **svârau** jneyau |

Nach meiner Auffassung nun ist das Wort bhâshika-svârau der Regel **nicht** in der von Râmaçarman angegebenen Weise, als: „in dem bhâshika-**sûtra** gelehrt", aufzufassen, sondern vielmehr die im Brâhmaṇa gebräuchlichen beiden Accente als die: „in der (lebendigen) **bhâshâ** üblichen" bezeichnend. Das Wort hätte somit hier[2]) ganz dieselbe Bedeutung, wie in der Stelle des Kâtîya çrauta-sûtra, von der wir hier ausgegangen sind.

Gerade diese Stelle von Râmaçarman's Commentar zeigt uns übrigens, dafs Kielborn's Auffassung der Regeln des bhâshikasûtra 1, 13—18 auch von den indischen Erklärern getheilt wird. Wenn man in Bezug auf Mahâsvâmin's Auffassung etwa noch (zu 2, 32 freilich spricht er sich ziemlich entschieden aus) zweifelhaft sein könnte, so heifst es dagegen hier bei R. im unmittelbaren Anschlufs an das oben Angeführte weiter: jneyau] | taddikpradarçanaṃ kriyate:

udâttasvaritau **nîcau**, nîca **uccas** tathaiva ca |

brâhmaṇasvasvaro hy esha jnâyate vedapâragaiḥ ||

udâttasvaritau anudâttau **uccâraṇîyau** | anudâtta udâtta(ḥ) svaritaç ca **uccâraṇîyaḥ**, ity-âdisûtrânusâreṇa svarau jneyau.

---

[1]) Zu den hier angegebenen Handbewegungen s. Vs. Prât. 1, 121 und Pâṇinîyâ çikshâ v. 43. 44., diese Stud. 4, 137. 365., oben p. 433 n. 2.

[2]) Auch bei Uvaṭa (zu Vs. Prât. 1, 129. diese Stud. 4, 140) ist unter bhâshitâlakshitau, d. i. wohl bhâshikalakshitau, schwerlich ein Hinweis auf das bhâshika**sûtra** zu erkennen, sondern bhâshika wie oben zu fassen (s. oben pag. 428-9).

Und hier ist denn kein Zweifel mehr möglich. Der citirten kârikâ zu Folge sind entschieden udâtta und svarita im Brâhmaṇa als nica, resp. als anudâtta, der anudâtta (nica) dagegen ist als ucca, resp. als udâtta oder svarita auszusprechen. Ob indefs diese den richtigen Sachverhalt direkt auf den Kopf stellende Auffassung [1]) in der That auch schon für den Text des pratijnâsûtra zu gelten hat [2]), das erscheint mir, wenn auch nicht als unwahrscheinlich, so doch jedenfalls als ebenso wenig nothwendig, wie für das bhâshikasûtra selbst.

Die Antwort darauf nun, wie sich etwa diese, mit voller Sicherheit, wie ich meine, also erst in der obigen kârikâ nachweisbare Auffassung, resp. Weise der Brâhmaṇa-Accentuirung, entwickelt haben mag, ist im Wesentlichen bereits im Bisherigen gegeben. An einen Accentwechsel nämlich, wie er sich in lebenden Sprachen im Munde des Volkes häufig wohl einstellt, ist keinesfalls irgendwie zu denken, da es sich hier ja eben nur um Texte handelt, die durch gelehrte Tradition überliefert sind. Dagegen unterliegt es zunächst wohl keinem Zweifel, dafs dabei

---

[1]) Eine nicht unwesentliche Differenz von den Angaben des bhâshikasûtra, falls man sie nämlich in K.'s Weise auffafst, liegt übrigens hierbei darin vor, dafs in letzterem nur die Verwandlung des udâtta in den anudâtta gelehrt wird, während der svarita — und zwar beide Arten desselben, der primäre (bhâshika genannte) wie der sekundäre (speciell den Namen svarita führende) — zum udâtta sich wandelt, nicht zum anudâtta, wie die kârikâ es verlangt. Auch sind ja ferner nach 1, 16 alle auf einander folgenden udâtta, mit Ausnahme des letzten, udâtta bleibend.

[2]) Die nächste Regel desselben lautet: 8. tânasvarâṇi chandovat sûtrâṇi (schol. sûtrâṇi ... ekaçrutyâ paṭhaniyâni | anye vidhayaç chandovat), und der Rest des Textes (Regel 9—27) handelt sodann in höchst merkwürdiger Weise von der Aussprache der Halbvokale (des y nämlich als j, des r als re, des l als le, des ṛi und li gleichfalls als re, le, des v als guru madhyama oder laghu), so wie der des lingualen sh (nämlich als kh), des anusvâra, visarga etc. Hienach möchte man allerdings meinen, dafs auch die vorhergehenden Regeln über die Accente auf deren Aussprache zu beziehen seien. Eine direkte Nöthigung dazu liegt indessen nicht vor.

ꞔine Aussprache der Saṃhitâ-Accente mitgewirkt hat, welche der gegenwärtigen, wie sie uns Haug kennen lehrt, ınalog war. Wenn man in der Saṃhitâ den udâtta nicht als „eine wirkliche Accentsilbe“ sprach, lag es nahe, diese Aussprache auch auf den udâtta der Brâhmaṇa[1]) zu übertragen. Sodann aber hat hiezu in zweiter Linie wohl noch ein anderer Umstand erheblich beigetragen, den wir hier schliefslich noch speciell zu besprechen haben, und welcher einer Vermischung der Saṃhitâ-Accent-Bezeichnung mit der der Brâhmaṇa noch ganz besonders förderlich war, ja der seinerseits selbst bereits auf einer dergl. zu beruhen scheint. Blicken wir nämlich auf die im Çat. Br. faktisch vorliegende Accent-Bezeichnung, so ergiebt sich, dafs dasselbe zwar zwei Accente, aber nur eine einzige Accent-Marke, den wagerechten (anudâtta-)Strich nämlich unter der Linie, kennt, dafs es resp. den udâtta und den svarita nur dadurch scheidet, dafs jener durch diesen Strich unter der betonten Silbe selbst, dieser dagegen durch einen dgl. unter der vorhergehenden Silbe bezeichnet wird. Es ist dies eine sehr auffällige, in hohem Grade unvollkommene, und zu den mannigfachsten Unklarheiten (man kann nie aus dem Accente selbst sehen, ob ein Wort perispomenon oder paroxytonon ist) Veranlassung gebende Bezeichnungsart. Zur Erklärung derselben möchte ich an meiner früheren Auffassung (Vâjas. Saṃh. Spec. sec., pag. 6) in so weit festhalten[2]), dafs der Strich

[1]) dessen Bezeichnung durch den anudâtta-Strich der Saṃhitâ ja zudem (s. oben p. 429. 430) zur Verwechselung mit dem anudâtta direkten Anlafs gab.

[2]) Dagegen stehe ich jetzt davon ab, auch, wie ich es dort gethan habe („Çatap. Codd. svaritam tantum sive primarium sive secundarium Pâṇ. 8, 4, 66 notant, per lineolam quidem subter praecedenti litera positam“), den udâtta-Strich unter der betonten Silbe als eine Marke des derselben folgenden sekundären svarita anzusehen. Vgl. hiezu Roth Einl. zur Nirukti pag. LXX n., meine pref. zum Çatap. Br. pag. XII.

im svarita-Falle wirklich der aus der Saṃhitâ-Accentuation herübergenommene anudâtta-Strich ist, dazu bestimmt, nach deren Art auf den folgenden svarita vorzubereiten. Es läge somit hier bereits eine faktische Vermischung der Saṃhitâ- und der Brâhmaṇa-Accentbezeichnungsweise[1]) vor, und es liegt auf der Hand, dafs ein dgl. Vorgang leicht zu weiterem Fortschreiten auf der einmal betretenen Bahn führen konnte. Die Gründe, welche denselben seinerseits veranlafst haben mögen, sind freilich unklar, wenn es nicht etwa einfach der Wunsch war, eben ein einheitliches Accent-Zeichen für das Brâhmaṇa zu erhalten. Ich meine nämlich, dafs diese svarita-Bezeichnung nicht als ursprünglich zu gelten hat. Denn in einem anderen Brâhmaṇa-Texte, der freilich zugleich auch Saṃhitâ ist, im Kâṭhakam, findet sich eine ganz andere svarita-Bezeichnung vor. Obschon nämlich der hiesige Codex desselben (Chambers 40) leider sonst durchweg unaccentuirt ist, finden sich mehrfach svarita-Fälle durch eine Circumflex-artige Curve, die in grofsen Dimensionen über mehrere akshara weg von links her auf die svarita-Silbe auftrifft, über der Linie

[1]) Auf eine dgl. Vermischung beider Accentuationsweisen, allerdings indessen auf eine solche, die sich nicht innerhalb systematischer Grenzen gehalten hat, sondern wohl eben nur auf Unsicherheit und mangelhafter Kenntnifs überhaupt beruht, ist es wohl zurückzuführen, wenn bei verschiedenen sekundären Bestandtheilen des Veda sich eine gänzliche Confusion in der Accentbezeichnung vorfindet; so in den letzten Abschnitten des Çatapatha Br. selbst (s. meine Bemerkungen dazu pag. 1177. 1178 der Editio), in mehreren Abschnitten des Taitt. Âraṇyaka, in den pariçishṭa des Ṛik, in Nir. XIII. XIV, im suparṇâdhyâya und dgl. mehr. — Es wird leicht begreiflich, dafs eine solche Unsicherheit und Verwirrung leicht eintreten konnte, wenn man zu dem im Bisherigen bereits Bemerkten noch hinzunimmt, dafs nach 2, 36 des bhâshikasûtra ein Theil der Taittirîya-Schulen, die Khâṇḍikîya und Aukhîya, noch eine ganz absonderliche Accentuirung, mit vier Accenten, hatte, und dafs dazu ferner auch noch die ganz selbständige Accentuation der Sâmasaṃhitâ, mit sieben Accenten, hinzutritt. Auch die Mss. der Ath.-S. haben ja zum wenigsten einen äufserlich von dem sonstigen Usus differirenden Modus, indem sie statt der Striche sich der Punkte bedienen, den svarita resp. neben, nicht über, der dem udâtta folgenden Silbe bezeichnen.

markirt. Und ich möchte diese Bezeichnungsweise des svarita durch einen krummen Strich über der Linie (des udâtta resp. durch einen wagerechten Strich unter der Linie) als die alte Brâhmaṇa- resp. bhâshika-Accentbezeichnung[1]) vermuthen, die sich indessen beim Çatap. Br. — und nach bhâshikas. 2, 33 auch bei den Tâṇḍin und Bhâllavin — durch irgendwelche, unserem Erkennen sich entziehende Gründe in die demselben eigenthümliche Modalität umgewandelt hat.

Berlin Nov. 1867. A. W.

Zur Notiznahme.

Als Verf. der in diesen Stud. 9, 196—209 aus dem Saturday Review mitgetheilten Anzeige von Haug's Aitareya Brâhmaṇa hat sich kürzlich Prof. M. Müller in Oxford genannt, dieselbe resp. in seine „Chips from a German Workshop“ 1, 104—17 aufgenommen, unter Ausschlufs indefs der Stelle: „the Sanscrit Dictionary published by the Imperial Academy of St. Petersburg“ bis „the opinion of those whose good opinion is alone worth having“, welche sich am a. O. pag. 199. 200 vorfindet. In einer am Schlusse angefügten Note bemerkt der Verf. hierüber Folgendes:

[1]) Die Saṃhitâ-Accentuationsweise, d. i. der wagerechte anudâtta-Strich unter der dem udâtta vorhergehenden Silbe, und der senkrechte svarita-Strich über der Linie, resp. über der dem udâtta folgenden Silbe, scheint bereits zu Pâṇini's Zeit bestanden zu haben, vgl. diese Stud. 4, 89 und Goldstücker's höchst interessante Untersuchung über die graphische Bedeutung beider Zeichen in seinem „Pâṇini“ pag. 45 ff. — Die Mss. der Vs. kennen übrigens für den wirklichen svarita auch noch zwei andere Bezeichnungen, nämlich durch einen einfachen Winkel resp. eine Doppelkurve unter der Silbe, s. meine Ausgabe, und pag. X der Vorrede dazu. Und es nimmt eigentlich Wunder, dafs nicht diese Bezeichnung in das Çatap. Brâhmaṇa Eingang gefunden hat.

„A few paragraphs in this review, in which allusion was made to certain charges of what might be called „literary rattening", brought by Dr. Haug against some Sanskrit scholars, and more particularly against the editor of the „Indische Studien" at Berlin, have here been omitted, as no longer of any interest. They may be seen however in the ninth volume of that periodical, where my review has been reprinted, though, as usual, very incorrectly. It was not I who first brought these accusations, nor should I have felt justified in alluding to them, if the evidence placed before me had not convinced me that there was some foundation for them. I am willing to admit that the language of Dr. Haug and others may have been too severe, but few will think that a very loud and boisterous denial is the best way to show that the strictures were quite undeserved. If by alluding to these matters and frankly expressing my disapproval of them, I have given unnecessary pain, I sincerely regret it. So much for the past. As to the future, care, I trust, will be taken — for the sake of the good fame of German scholarship, which, though living in England, I have quite as much at heart as if living in Germany, — not to give even the faintest countenance to similar suspicions. If my remarks should help in producing that result, I shall be glad to bow my head in silence under the vials of wrath that have been poured upon it".

Irgend welche Bemerkungen hieran zu knüpfen, halte ich für eben so unnöthig, wie oben auf pag. 160. Sapienti sat.

Berlin 22. December 1867. A. W.

Berichtigungen und Nachträge zum neunten und zehnten Bande.

Neunter Band.

pag. 125, 23 lies: "nandamayo. — p. 196—209. Da Professor M. Müller bei Gelegenheit des Wiederabdruckes dieser seiner Anzeige in seinen „Chips" behauptet (s. so eben pag. 442), ich habe dieselbe hier „as usual very incorrectly" mitgetheilt, so habe ich mich der Mühe einer Collation ihres Textes, wie er im Saturday Review, hier, und in den „Chips" vorliegt, unterzogen. Das Resultat war ein überraschendes. Allerdings ergaben sich einige leichte Druckfehler. Es ist nämlich zu lesen: 197, 6 placed für: place. — Z. 11 in church für: in the church. — Z. 17 constructed für: construed. — Z. 19 to deal with words but with words only für: to deal with words only. — Z. 29 enlightened für enlightoned. — 203, 9 of Vedic für: of the Vedic. — 204, 25 Aryan nations für: Aryan nation. — 205, 9 has called für: had called. — 207, 7 between 1400 and 1200 für: between 1200 and 1400. — 208, 9 Vishuvat für: Vishuvan (so hatte ich resp. aus dem hier citirten Texte Haug's selbst [p. 46] recipirt). — 209, 27 congratulate für: gratulate. Aber alle andern Differenzen, und es sind deren in der That eine ganze Zahl und zum Theil recht erhebliche, den Sinn wesentlich modificirende, sind Veränderungen, resp. Zusätze, die der Verf. erst in diesem seinem Wiederabdruck in den „Chips" stillschweigend gemacht hat[1]). Wer somit nicht die Nro. 438 des Satur-

[1]) So liest z. B. der Verf. jetzt: 201, 27 Zaotar and Rathwiskare für: Zota and Rathwi. — Z. 20 fehlt jetzt: however und Z. 29: themselves. — 202, 25 u. 28 jetzt: Brahman für: Udgâtar, und daran schliefst sich eine

day Review zur Hand hat — und das werden Wenige sein —, sondern den am hiesigen Orte gegebenen Text nur mit dem in den „Chips“ gegebenen vergleicht, würde allerdings auf die Annahme kommen müssen, ich sei in der Wiedergabe desselben sehr incorrect verfahren. Einem dgl. sehr naheliegenden Quidproquo aber wünsche ich denn doch hiemit vorgebeugt zu haben. — 220, 28. 29 (vgl. 10, 84) lies: noch auf den durbrâhmaṇa, falls er brahmavarcasakâma ist, aus. 258, ult. lies: ist nicht mascul., sondern neutr. — 265, 4 v. u. lies: more ancient than. — 313, 18 lies: die beiden lunaren Tage. — 315, 13 lies: tu kṛitam. — 325, 21—23 (vgl. 10, 83) lies: wo nicht die eigenen Väter (...) des Opfernden, sondern nur die seines Priesters zu nennen sind. — 382, 18 lies: assail. — 436, 13 lies: Mondes. — 438, 9 lies: Sûryasiddh. — 443, 3 v. u. lies: mit dem Malayagirisûri. — Zu 456, 26 bis 458, 6 vergl. das von mir 10, 231. 232 Bemerkte. — Zu 471, 5. 4 v. u. vgl. 10, 267, resp. Windischmann Zarathustrische Studien p. 105. — 473 ff. Mein verehrter Freund C. Schlottmann verweist mich auf mehrere Stellen im Buch der Weisheit, wo *λόγος* und *πνεῦμα* synonym mit der *σοφία* erscheinen, s. 9, 1. 2. 16, 12. 1, 4—7. 9, 17. 7, 22 (*πνεῦμα* in der *σοφια*). 9, 4 (*δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν*). Auch Proverb. 8, 30 sagt die Weisheit selbst: „ich war bei ihm als Werkmeisterin“.

Note von 8 Zeilen, die nur den Zweck haben kann zu erklären, wie die frühere Lesart udgâtar durch ein „accident“ entstanden war, die aber zunächst, da ja diese frühere Lesart eben gar nicht erwähnt wird, ganz out of place erscheint. — Kurz darauf eine zweite neue Note von 3 Zeilen. — 203, 16 jetzt: of priests and deities für: of deities. — 203, 25 Yâjyâ für Yâja (aber Haug, dessen Worte hier citirt werden, liest selbst: Yâja; auch hat Haug Z. 22: could, nicht: would, und Z. 27 only nach regarded). — 205, 20 i. e. an für: or. — Z. 26 a more primitive für: a most p. — 207, 15 ist jetzt accurately vor fixed eingefügt. — 208, 10 jetzt: in both halves für: in both the halves (aber so hat Haug selbst). — Z. 20 invention für introduction. — Z. 22 he may be right für: he is right. — Z. 29 in about the twelfth für: in the twelfth.

(Dies Cap. ist überhaupt ein merkwürdiges Analogon zu dem Ṛik-Hymnus). Vgl. noch Schlottmann's Hiob p. 74 ff. 84 ff. 90. — pag. 480. der hohen Stellung der Formel om entspricht die des ahuna vairya und des mãthra çpeñta im Avesta, s. Burnouf Yaçna p. 385. Schlottmann Hiob p. 91. — pag. 482. Zur Göttin apvâ vgl. noch Bhâgav. Pur. 3, 15, 33: udarabhedi bhayam.

Zehnter Band.

71, 12 lies: Jabâlâ. — 73, 20 lies: sa Vâsishṭhaḥ. — 76, 4 lies: Ândhra. — 84 ult. lies: 9, 220. — 93, 6 lies: Vâsishṭha. — 117, 13 lies: Âruṇi. — 151, 22 lies: gâyatrî. — 155, 8 v. u. lies: taddevate. — 165, 24 lies: graharksha°. — 168, 10 lies: kṛitvâ. — 173, 17 (vgl. 204, 26. 27) lies: saritâm ishoç ca. — 220, 17 lies: with an. — 243, 13 lies: und wenn auch wohl. — 244, 8 v. u. lies: çravishṭhâ. — 271, 11 v. u. lies: paḍisûrâ. — 293, 2 v. u. lies: abhiivajjehi. — 302, 15 lies: vahuudao (cahuu Cod). — 308, 25 lies: pûrvâshâḍhâ. — 312, 21 zu vimânam vgl. noch das Bhagavatî 2, 171, 9—11 Bemerkte. — 313, 13. 14 lies: vâhyarûpâbhiḥ. — 355, 2 lies: ihrem sutyâ-Tage. — 362, 8 v. u. lies: lassen (?avakshâyam. — 381, 20. 21 lies: nach Einigen (Kâty. 9, 14, 18 schol.) auch die Zerlegung des vorhin (s. p. 375) bereits getödteten paçu. — 430, 24 ff. Noch ganz neuerdings, in seinem Necrologe Bopp's, hat sich Haug in der Augsb. A. Z. Nro. 334 p. 5343 wie folgt ausgesprochen: „Einen Anhang zu der „Vgl. Grammatik“ bildet das „Vergleich. Accentuations-System etc. des Sanskrit und Griechischen“ Berlin 1854. Hier suchte er die Uebereinstimmung des Griechischen mit dem Accent der Sanskrit-Wörter nachzuweisen. Da er indeſs, wie alle andern Gelehrten, die über den indischen Accent geschrieben ohne je die Recitation eines einzigen Vedaverses von einem des Veda kundigen Brahmanen gehört zu haben, von falschen Voraussetzungen ausging, so sind die Resultate und Vergleichungen etwas zweifelhafter Art. Die Brahmanen verwerfen gänzlich die europäischen Theorieen über den Accent“.

Berlin 30. December 1867. A. W.

Index zum neunten und zehnten Bande.

Weitere Nachträge zu Band X.

pag. 13 u. 16. In Bezug auf die **Nishâda** vgl. noch die charakteristischen Legenden von **Ekalavya Naishâdi** im **MBhârata**, z. B. I, 5241 ff. —
pag. 83, n. 3. In Bezug auf die Unkeuschheit der Frauen in der alten Zeit vgl. noch die merkwürdige Legende im MBhârata I, 4719 ff., s. diese Stud. I, 176. 177. —
pag. 85, 8 lies: Çâñkh. 16, 22, 29. —
pag. 209 u. 212. Zu der **Neuntheilung** der Erde im **kûrmavibhâga** vgl. **Elliot's Angaben** aus Albîrûnî in s. Hist. of India ed. Dowson I, 44 (29 first edit.). —

pag. 240, n. 1. Zu der Angabe des schol. zum Âçval. g., dafs man nicht gegen die Venus gerichtet kämpfen dürfe, vgl. Elliot am a. O. I, 169 (aus dem Chach-Nâma): „the astrologer replied: according to the calculation the victory shall be to the Arab army, because Venus is behind him and in front of you". Erweist sich nun auch hierdurch diese Vorstellung des schol. allerdings als bereits im 7. Jahrh. in Indien heimisch, so beweist dies doch nichts für die Stelle bei Âçval. selbst. —

pag. 353, 2 (nicht 355, 2, wie oben p. 445 angegeben) lies: ihrem sutyâ-Tage. —

pag. 384, 15 u. 9 v. u. Auf diese hohe Stellung des Atri-Geschlechtes beziehe ich auch Çatap. I, 4, 5, 13 tasmâd apy Âtreyyâ yoshitainasvi „drum versündigt man sich (durch Gemeinschaft) mit einer (menstruirenden) Frau, selbst wenn es eine Âtreyî sein sollte! (Aus dieser Stelle hat sich secundär die Bedeutung: „Frau in den Catamenien" für Âtreyî entwickelt, s. Manu XI, 87. Yâjn. III, 251.) —

pag. 412, 22 nach viçishyate ist hinzuzufügen: trîn atra purushân vakti kâlatas tu viçishyate (vgl. im Index unter purusha). — 456 Col. 1 lies: kâlatas. — 462, Col. 1 lies: dravyâstikanayamata. — ibid. Col. 2 dhanurjyâ. —

pag. 464, Col. 1 lies: — — grâma 10, 16. — ibid. lies: nîlalohita.

Verantwortlicher Redacteur: Prof. Dr. Albrecht Weber in Berlin.

Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

A. W. Schade's Buchdruckerei (L. Schade) in Berlin, Stallschreiberstr. 47.

Digitized by Google